

La justification du bien : essai
de philosophie morale / par
Vladimir Soloviev ; traduit du
russe par T. D. M.

Solovev, Vladimir Sergeevi (1853-1900). La justification du bien : essai de philosophie morale / par Vladimir Soloviev ; traduit du russe par T. D. M.. 1939.

1/ Les contenus accessibles sur le site Gallica sont pour la plupart des reproductions numériques d'oeuvres tombées dans le domaine public provenant des collections de la BnF. Leur réutilisation s'inscrit dans le cadre de la loi n°78-753 du 17 juillet 1978 :

- La réutilisation non commerciale de ces contenus est libre et gratuite dans le respect de la législation en vigueur et notamment du maintien de la mention de source.
- La réutilisation commerciale de ces contenus est payante et fait l'objet d'une licence. Est entendue par réutilisation commerciale la revente de contenus sous forme de produits élaborés ou de fourniture de service.

[CLIQUER ICI POUR ACCÉDER AUX TARIFS ET À LA LICENCE](#)

2/ Les contenus de Gallica sont la propriété de la BnF au sens de l'article L.2112-1 du code général de la propriété des personnes publiques.

3/ Quelques contenus sont soumis à un régime de réutilisation particulier. Il s'agit :

- des reproductions de documents protégés par un droit d'auteur appartenant à un tiers. Ces documents ne peuvent être réutilisés, sauf dans le cadre de la copie privée, sans l'autorisation préalable du titulaire des droits.
- des reproductions de documents conservés dans les bibliothèques ou autres institutions partenaires. Ceux-ci sont signalés par la mention Source gallica.BnF.fr / Bibliothèque municipale de ... (ou autre partenaire). L'utilisateur est invité à s'informer auprès de ces bibliothèques de leurs conditions de réutilisation.

4/ Gallica constitue une base de données, dont la BnF est le producteur, protégée au sens des articles L341-1 et suivants du code de la propriété intellectuelle.

5/ Les présentes conditions d'utilisation des contenus de Gallica sont régies par la loi française. En cas de réutilisation prévue dans un autre pays, il appartient à chaque utilisateur de vérifier la conformité de son projet avec le droit de ce pays.

6/ L'utilisateur s'engage à respecter les présentes conditions d'utilisation ainsi que la législation en vigueur, notamment en matière de propriété intellectuelle. En cas de non respect de ces dispositions, il est notamment passible d'une amende prévue par la loi du 17 juillet 1978.

7/ Pour obtenir un document de Gallica en haute définition, contacter utilisationcommerciale@bnf.fr.

1

PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT
COLLECTION DIRIGÉE PAR L. LAVELLE ET R. LE SENNE

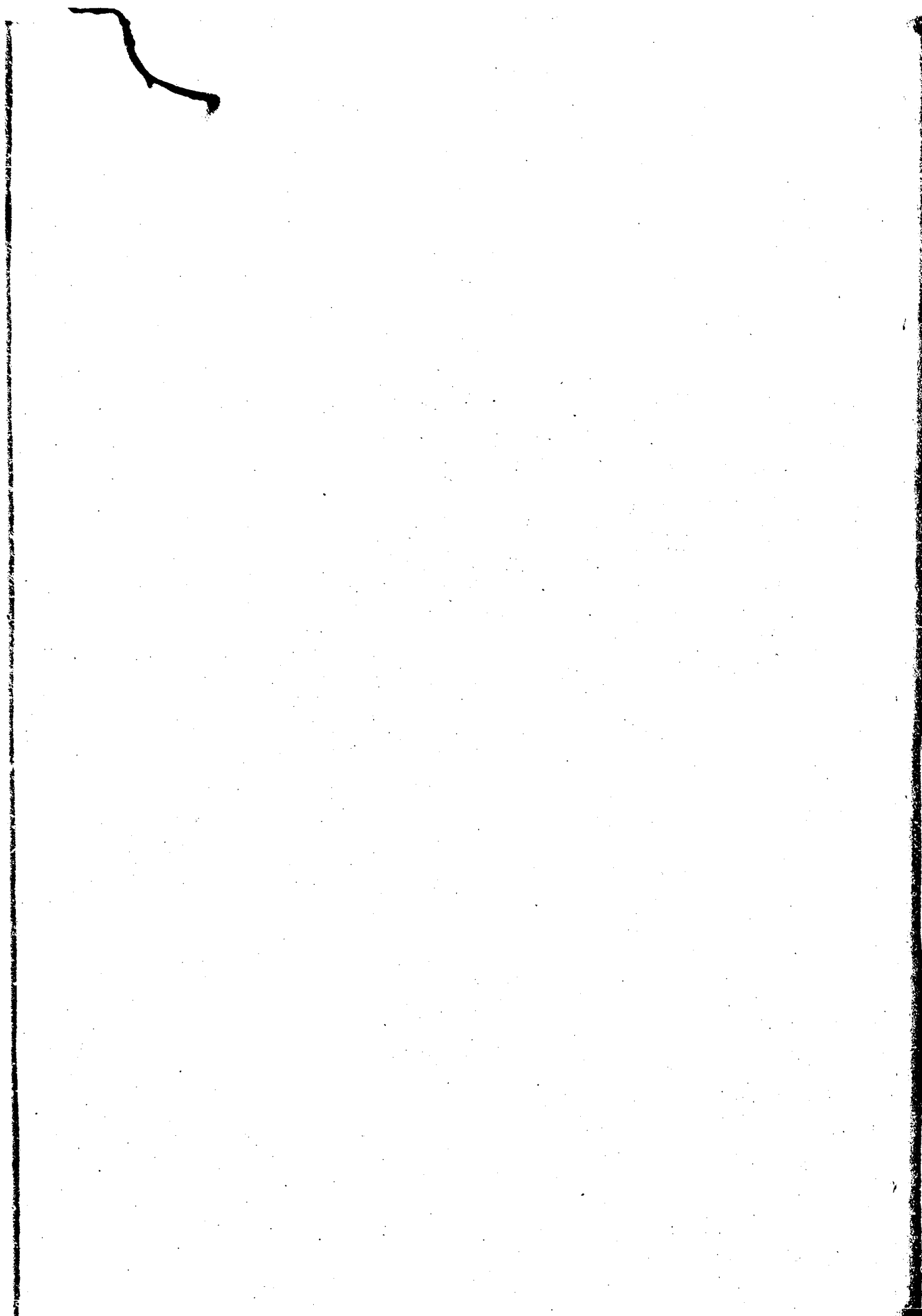
51401
LA
JUSTIFICATION
DU BIEN

ESSAI DE PHILOSOPHIE MORALE

par
VLADIMIR SOLOVIEV

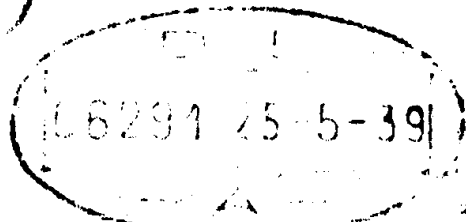
AUBIER

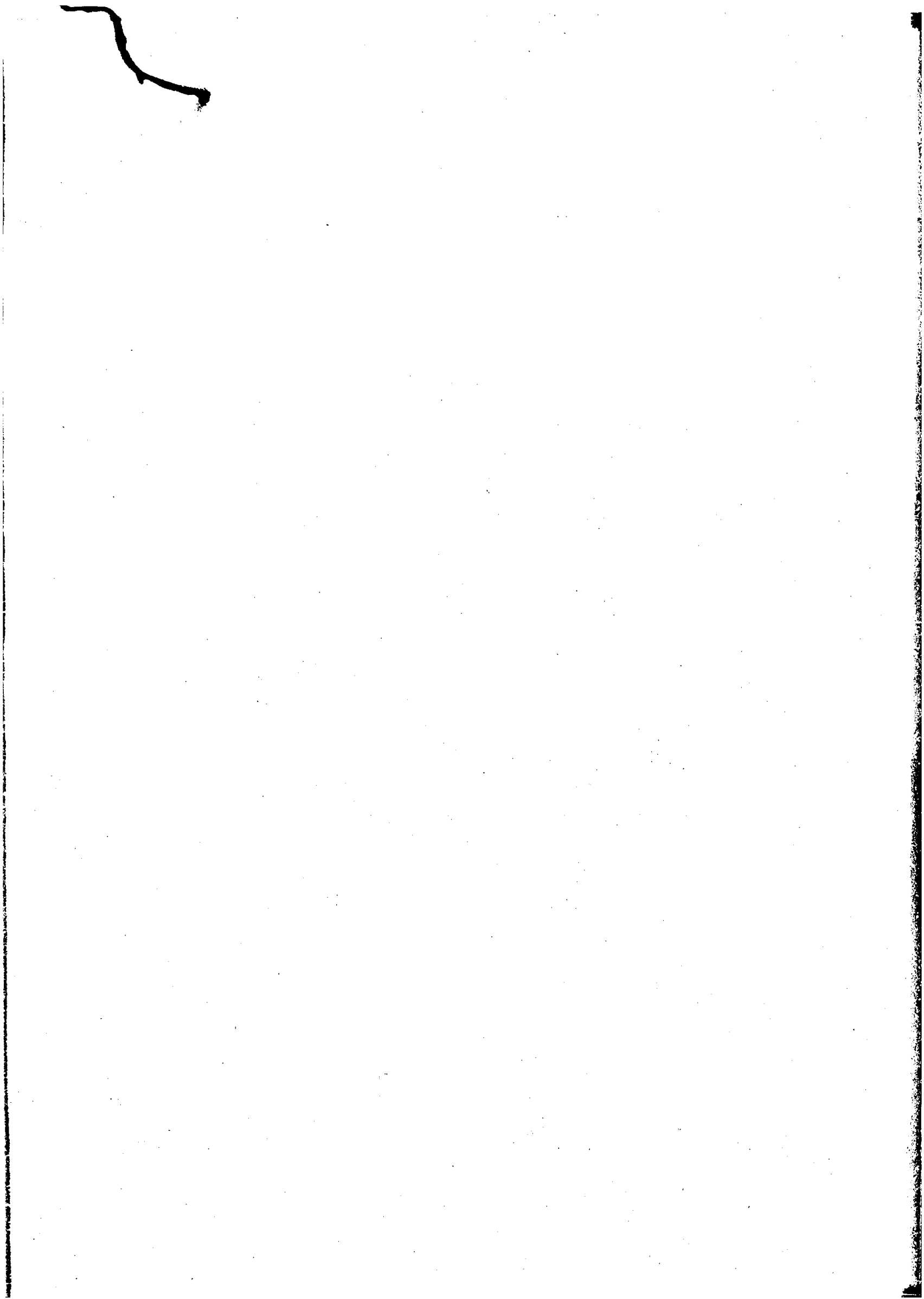
ÉDITIONS MONTAIGNE, QUAI CONTI, N° 13, PARIS



LA
JUSTIFICATION DU BIEN

S^rR
no 857
(18)





PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT
COLLECTION DIRIGÉE PAR L. LAVELLE ET R. LE SENNE

LA JUSTIFICATION DU BIEN

Essai de philosophie morale

par

VLADIMIR SOLOVIEV

Traduit du russe par T. D. M.



AUBIER, ÉDITIONS MONTAIGNE, PARIS

1

2

3

PRÉFACE DE SOLOVIEV
A LA DEUXIÈME ÉDITION

L'objet de ce livre est de *montrer le bien comme étant ce qui est vrai et juste*, c'est-à-dire comme étant la seule voie de vie qui soit droite et ait un sens, en tout et jusqu'au bout, pour tous ceux qui se décideront à la suivre. Je veux dire le Bien *en son essence* : c'est lui, et lui seul, qui fournit sa propre justification et la justification de la confiance que nous plaçons en lui. Et ce n'est pas sans raison que devant la tombe ouverte, quand toute autre chose reste, c'est *évident*, sans justification, nous faisons appel au Bien essentiel et disons : « Vous êtes bon, Seigneur, parce que vous m'avez enseigné votre justification¹. »

Dans la vie de l'humanité, vie individuelle, nationale ou historique, le Bien se justifie par ses propres voies, c'est-à-dire par des voies bonnes et justes. Une philosophie morale, fidèle au Bien, ayant découvert ces voies dans le passé, les indique au présent pour l'avenir.

Quand, au moment de vous mettre en voyage, vous prenez un livre qui s'appelle « guide », vous n'y recherchez que des indications exactes, complètes et claires sur le chemin que vous avez choisi. Ce livre ne va pas vous persuader d'aller en Italie et en Suisse, quand vous avez décidé d'aller en Sibérie; de même, il ne va pas vous pourvoir de moyens pour traverser les océans, si vous ne pouvez payer que jusqu'à la mer Noire.

La philosophie morale n'est qu'un indicateur systématique de la bonne direction pour le voyage de la vie, tant pour l'homme que pour les nations; l'auteur n'a de responsabilité que quant à ces points : ses indications sont-elles exactes, complètes, cohérentes? Mais aucun exposé des normes morales, — à savoir des conditions pour atteindre le vrai but de la vie, — n'aura de raison d'être pour celui qui, consciemment, se serait proposé un but tout autre. Indiquer les étapes nécessaires sur la route du mieux, quand on a délibérément choisi le pire, ce n'est pas seulement inutile, c'est fâcheux et même offensant, car cela évoque le souvenir du choix mauvais, surtout lorsque dans l'intime du cœur on sent inconsciemment et malgré soi que ce choix a été tout à la fois mauvais et irrévocable.

Je n'ai pas la moindre intention de prêcher la vertu et de dénoncer le vice; je tiens cela pour une occupation oiseuse et même immorale pour un simple mortel, car elle suppose une prétention injuste et orgueilleuse d'être meilleur que les autres. Ce qui importe, du point de vue de la philosophie morale, ce ne sont pas les déviations particulières s'écartant de la voie droite, si graves soient-elles, mais

1. Ps. cxviii, 68.

seulement le choix général, défini, décisif d'une des deux voies morales, un choix parfaitement délibéré. On peut se demander si chaque homme fait un tel choix ? Sans doute, ne le font pas ceux qui meurent encore dans l'enfance ; et, en ce qui concerne une claire conscience d'eux-mêmes, la plupart des adultes ne diffèrent pas beaucoup des petits enfants. En outre, on doit noter que, même quand un choix conscient a eu lieu, cela ne se remarque pas du dehors. La distinction de principe entre les deux voies n'a encore rien de défini, rien qui puisse être déterminé en pratique. Il m'est arrivé de voir bien des choses étranges et étonnantes, mais il y a deux objets que je n'ai jamais rencontrés dans la nature : un juste d'une perfection achevée et un malfaiteur d'une totale perversité. Or, toutes les divagations pseudo mystiques basées sur une division externe et applicable pratiquement de l'humanité en blancs et noirs, régénérés ou non, sauvés ou condamnés, me rappellent simplement ces franches paroles du meunier : « Voici que j'ai dépassé déjà la quarantaine, mais jamais je n'ai vu jusqu'ici, ni en rêve, ni éveillé, des éperons placés sur un seau. »

Cependant, je me souviens des leçons d'embryologie et de zoologie des invertébrés entendues jadis à l'Université ; elles m'ont permis, entre autres, de me former une idée précise de deux vérités bien connues : à savoir qu'aux degrés infimes de la vie organique, seul un savant biologiste pourrait distinguer les formes végétales des formes animales, et encore pas toujours ; que, de même, aux premières étapes de la vie intra-utérine, seul un savant embryologiste pourrait distinguer, et pas toujours avec certitude, l'embryon humain de celui de quelque autre créature, même d'un monstre. N'en va-t-il pas de même pour l'histoire de l'humanité et dans le monde moral ? Effectivement, les deux voies, à leur début, sont très proches et difficiles à distinguer extérieurement.

Mais pourquoi, dira-t-on, ne parler concernant le monde moral que du choix entre deux voies seulement ? La raison en est que, malgré toute la multiplicité des formes et manifestations de la vie, une seule voie mène à la plénitude de vie à laquelle nous aspirons et nous assure son éternité. Toutes les autres voies qui, au début, paraissent si semblables mènent dans une direction opposée, s'en écartent fatalement de plus en plus, pour aller enfin se confondre dans le chemin unique de la mort éternelle.

Entre ces deux routes si différentes en principe, certains penseurs veulent en trouver une troisième, ni bonne ni mauvaise, mais naturelle ou animale. Le suprême principe pratique de celle-ci trouve sa meilleure expression en un aphorisme allemand inconnu, toutefois, de Kant et Hegel : « *Jedes Tierchen hat sein Plaisirchen* ². » Cette formule exprime une vérité incontestable et n'a besoin que d'être complétée par une autre, aussi incontestable : « *Allen Tieren fatal ist zu Krepieren* ³. » Mais s'il est indispensable d'ajouter cela, cette soi-disant troisième voie — celle de l'animalité érigée en principe —

2. En français : à chaque bestiole son petit plaisir.

3. Toute bête doit bien crever.

se réduit à la deuxième, celle de la mort⁴. Il est impossible à l'homme de se soustraire au dilemme, au choix définitif entre les deux voies — du bien et du mal. A supposer que nous ayons décidé de prendre la troisième voie, la voie animale, qui n'est ni bonne ni mauvaise, mais seulement naturelle, cette voie n'est naturelle que pour les animaux; elle l'est justement parce que les animaux ne décident rien, ne choisissent pas eux-mêmes entre cette voie et quelque autre, mais suivent passivement la seule et unique voie sur laquelle ils sont placés par une force qui leur est étrangère. Mais lorsque l'homme décide *activement* de suivre la voie de la *passivité* morale, à toute évidence, il ment, il se trompe, il pêche, il s'engage délibérément non dans la voie animale, mais dans celle des deux voies humaines qui, au terme si pas au début, se révèle comme la voie du mal éternel et de la mort. Mais, en vérité, il est aisé de voir tout de suite que cette voie est *pire* que la voie animale. Nos frères mineurs sont privés de raison, mais ils possèdent indubitablement un sens intime et, de la sorte, tout en ne pouvant avoir honte de leur nature et de sa tendance mauvaise et mortelle, et la condamner consciemment, ils en souffrent, cependant, ils aspirent à quelque chose de mieux qu'ils ne connaissent pas, mais qu'ils pressentent obscurément. Cette vérité, exprimée autrefois avec une rare puissance par l'Apôtre Paul (Rom., viii, 19-23)⁵, puis répétée avec moins d'énergie par Schopenhauer, est pleinement confirmée par l'observation. Jamais la face humaine n'a cette expression d'angoisse profonde et sans espoir qui, parfois, sans raison apparente, obscurcit celle des animaux. L'homme ne peut, donc, pas s'en tenir à une animalité se satisfaisant elle-même, rien que parce que les animaux ne trouvent pas en eux-mêmes leur satisfaction. L'être humain conscient ne peut pas être un animal; qu'il le veuille ou non, il doit faire son choix entre les deux voies : ou bien devenir supérieur et meilleur que sa nature matérielle, ou devenir inférieur et pire qu'un animal. Et l'attribut humain essentiel qu'on ne peut lui enlever consiste, non en ce qu'il devient quelqu'un ou quelque chose, mais en ce qu'il le *devient*. L'homme ne gagne rien à calomnier ses frères mineurs en qualifiant faussement d'animale et de naturelle la voie d'une affirmation diabolique de soi-même dans le mal, voie que lui-même a choisie, voie opposée et à la vie et à la nature.

Ce que j'ai, surtout, désiré montrer dans ce livre, c'est comment il se fait que la seule et unique voie du Bien, rien qu'en demeurant

4. La voie du pseudo-surhomme, mise en vive lumière par la folie de l'infortuné Nietzsche, s'y réduit aussi. Voir plus loin la préface à la première édition.

5. « La vive attente de la nature appelle, en effet, la manifestation des fils de Dieu. La nature a été assujettie à la vanité non point de son gré, mais par la volonté de celui qui l'y a soumise dans l'espoir que la nature elle-même sera délivrée de l'esclavage de la corruption pour avoir part à la liberté de la gloire des enfants de Dieu. Nous savons, en effet, que la nature entière gémit et souffre, en tous les êtres qui la composent, les douleurs de l'enfantement jusqu'à maintenant. Et non seulement elle, mais nous-mêmes, qui avons les prémices de l'Esprit, nous gémissons aussi en nous-mêmes dans l'attente de l'adoption, c'est-à-dire de la rédemption de notre corps. »

fidèle à elle-même, et, par conséquent, en se justifiant, devient de plus en plus définie et complète à mesure que deviennent plus complexes les conditions du milieu naturel et historique de la vie. L'objectif principal de cette philosophie morale est d'établir, dans le principe absolu de la moralité et par lui, une liaison intime et complète entre la vraie religion et une saine politique. Prétention tout à fait inoffensive, puisque la vraie religion ne peut s'imposer à personne; aussi, liberté est-elle laissée à toute politique d'être aussi déraisonnable qu'elle voudra, à ses risques s'entend. En même temps, la philosophie morale renonce définitivement à diriger les individus en particulier, en posant des règles de conduite extérieures et définies de manière absolue. Si quelque passage de ce livre choquait le lecteur en marquant une tendance à « moraliser », qu'il sache qu'ou bien il n'a pas compris ce que je veux dire, ou bien, moi-même, je n'ai pas exprimé mes idées de façon assez exacte.

Pourtant, j'ai fait de mon mieux pour être clair. En préparant cette seconde édition, j'ai relu cinq fois tout le livre pendant neuf mois, faisant chaque fois de nouvelles additions, petites et grandes, par manière d'explications. Il reste, sans doute, de nombreux défauts dans mon exposé, mais j'espère qu'ils ne sont pas tels qu'ils me fassent encourir cette menace : « Maudit soit celui qui accomplit l'œuvre du Seigneur avec négligence ! »

Pendant que j'écrivais ce livre, j'en ai parfois éprouvé un profit moral; peut-être ceci indique-t-il que mon travail ne restera pas inutile aux lecteurs aussi; s'il en était ainsi, ce serait une justification suffisante de cette « justification du bien ».

Moscou, le 8 décembre 1898.

VLADIMIR SOLOVIEV.

PRÉFACE DE SOLOVIEV
A LA PREMIÈRE ÉDITION

CONCEPTION PRELIMINAIRE DU SENS MORAL
DE LA VIE

- I. — Double négation du sens de la vie. — Pessimisme théorique. — Inconsistance théorique de ceux qui raisonnent sur les avantages de la non-existence, mais préfèrent, en fait, l'existence. — Leur attachement à la vie témoigne du sens réel de celle-ci, bien qu'ils ne le comprennent pas. — Pessimisme pratique, trouvant son expression finale dans le suicide. — Les suicidés, aussi, prouvent involontairement le sens de la vie, parce que leur désespoir est dû au fait que la vie ne satisfait pas leurs exigences arbitraires et contradictoires; celles-ci ne pourraient être satisfaites que si la vie était dépourvue de sens; cette non-satisfaction prouve que la vie a un sens que ces personnes ne veulent pas connaître, parce qu'elles sont déraisonnables (exemples : Roméo, Cléopâtre).
- II. — Point de vue reconnaissant un sens dans la vie, mais exclusivement esthétique, s'exprimant en ce qui est fort, majestueux, beau, sans relation avec le bien moral. — Réfutation incontestable de ce point de vue par le fait de la mort qui transforme toute force naturelle et toute grandeur en néant et toute beauté naturelle en difformité extrême (explication : texte de la Bible à propos d'Alexandre de Macédoine). — Attaques piteuses de Nietzsche contre le christianisme. — La force réelle, la grandeur et la beauté sont inséparables du Bien absolu.
- III. — Opinion reconnaissant que le sens de la vie réside dans le Bien, mais affirmant que ce Bien, étant donné d'en-haut et réalisé en des formes immuables de la vie (famille, patrie, Église), n'exige de l'homme qu'une acceptation sans aucune discussion. — Insuffisance de cette opinion qui oublie que les formes historiques du bien n'ont pas d'unité extérieure et de finalité. — L'homme, dès lors, ne doit pas une soumission implicite à ces formes, mais doit connaître leur nature et coopérer à leur croissance continue.
- IV. — Erreur opposée (amorphisme moral), affirmant que le bien n'existe que dans les états subjectifs de l'âme individuelle et dans les bonnes relations des hommes qui en résultent; qu'au contraire, toutes les formes collectives d'organisation de la société ne conduisent qu'au mal, puisqu'elles sont artificielles et usent de la con-

LA JUSTIFICATION DU BIEN

trainte. — Mais l'organisation sociale créée par la vie historique de l'humanité est le prolongement nécessaire de l'organisation physique créée par la vie de l'univers. — Tout ce qui est réel est complexe; rien n'existe en dehors de telle ou telle forme de l'organisation collective. — Le principe de l'amorphisme moral logiquement appliqué exigerait la négation de toute réalité au profit du vide et de la non-existence.

V. — *Les deux erreurs éthiques extrêmes : la doctrine de soumission absolue aux formes historiques de la vie sociale et la doctrine de leur rejet absolu (amorphisme moral) coïncident en ce qu'aucune des deux ne prend le bien en substance, toutes deux tenant pour absolument bon ou absolument mauvais des choses qui par nature sont conditionnelles (exemples explicatifs). — L'être humain en sa raison et sa conscience, comme forme intérieure absolue, dont le contenu absolu est le bien. — Propriétés générales internes du bien comme tel : sa pureté ou son autonomie, comme n'étant conditionnée par rien d'extérieur; sa plénitude ou son universalité, comme conditionnant tout; sa puissance ou efficacité, comme étant réalisée en tout. — La tâche de la philosophie morale et, spécialement, du système proposé dans ce livre.*

La vie a-t-elle un sens ? Si oui, celui-ci a-t-il un caractère moral et ses racines se trouvent-elles dans le domaine moral ? En quoi consiste-t-il et quelle définition juste et complète en donner ? On ne peut éluder ces questions à l'égard desquelles l'accord est loin de se faire dans la conscience contemporaine. Certains penseurs dénie à la vie toute espèce de sens; d'autres soutiennent que le sens de la vie n'a rien de commun avec la moralité et ne dépend aucunement de nos relations obligatoires et bonnes avec Dieu, les hommes et l'ensemble de l'univers; les troisièmes, enfin, admettent l'importance des normes morales pour la vie, mais en donnent des définitions contradictoires, qui ont besoin d'être analysées et critiquées.

Une telle analyse, en tout cas, ne peut être tenue pour superflue. Car, dans l'état actuel de la conscience humaine, ceux mêmes, peu nombreux, qui sont déjà en possession d'une solution ferme et définitive du problème de la vie pour eux-mêmes doivent encore la justifier pour les autres : l'esprit qui a surmonté ses propres doutes ne rend pas le cœur indifférent aux erreurs d'autrui.

I

Parmi ceux qui dénie une raison d'être à la vie, certains prennent la chose au sérieux et donnent à leur négation une conclusion pratique, le suicide. D'autres, peu sérieux, ne dénie un sens à la vie que par mode d'arguments et de systèmes pseudo-philosophiques. Quant à moi, je ne m'oppose pas aux arguments et aux systèmes, mais j'ai en vue ceux qui regardent leurs discussions et leurs systèmes comme quelque chose qui se suffit à soi-même, qui ne les oblige à aucun acte concret et ne leur demande aucune réalisation

pratique : on ne peut prendre au sérieux ni ces gens, ni leurs exercices intellectuels. Telles vérités, comme la proposition que « la somme des angles d'un triangle est égale à deux angles droits » restent des vérités indépendamment de la personne qui les profère et de son genre de vie. Mais une appréciation pessimiste de la vie n'est pas une vérité des mathématiques, — elle implique nécessairement une attitude personnelle et subjective à l'égard de la vie. Quand le théoricien pessimiste affirme comme une vérité réelle et objective que la vie est un mal et une souffrance, il exprime de la sorte sa conviction que la vie est telle *pour tout le monde*, donc pour lui aussi. Dès lors, pourquoi continue-t-il à vivre et à profiter du mal de la vie, comme si c'était un bien ? On objecte parfois que c'est l'instinct qui nous pousse à vivre en dépit de la conviction rationnelle que la vie ne vaut pas d'être vécue. C'est en vain qu'on en appelle ainsi à l'instinct. L'instinct n'est pas une force extérieure contraignant mécaniquement : il se manifeste comme une condition interne de la créature vivante l'incitant à rechercher certains états qui lui apparaissent agréables et désirables. Le fait qu'en vertu de l'instinct le pessimiste prend plaisir à la vie ébranle par la base sa conviction pseudo-rationnelle que la vie serait un mal et une souffrance. Il peut dire que les plaisirs de la vie sont illusoires; que peuvent signifier ces paroles de son point de vue ? Si l'on reconnaît à la vie un sens positif, alors, certainement on peut tenir bien des choses comme illusoires en comparaison de celui-ci, comme des bagatelles nous détournant de ce qui est principal et important. L'Apôtre Paul pouvait dire qu'en comparaison avec le royaume des cieux qui se conquiert par une vie de renoncement, toutes les affections charnelles et tous les plaisirs étaient pour lui comme des balayures¹. Mais, pour un pessimiste n'ayant pas la foi à un royaume des cieux et ne reconnaissant aucun sens positif à une vie de renoncement, quel pourrait être l'étalon qui lui permettrait de distinguer entre ce qui est illusoire ou pas ?

Tout se réduit ici à la question de savoir si l'on éprouve actuellement un état de plaisir ou de souffrance; mais aucun plaisir, s'il est vraiment *ressenti*, ne peut être une illusion. Le seul moyen de justifier le pessimisme sur ce terrain assez bas, c'est de compter, à la manière d'un enfant, le nombre des plaisirs et des peines de la vie humaine, d'en déduire que ces dernières l'emportent sur les premiers et que, par conséquent, la vie ne vaut pas d'être vécue. Chiffrer ainsi le bonheur de la vie n'aurait en un certain sens que si les *sommes* arithmétiques des jouissances et des chagrins existaient réellement, ou si la différence arithmétique entre ces sommes pouvait elle-même devenir une sensation réelle; mais, comme en réalité les sensations n'existent que sous forme d'états concrets, il est aussi déraisonnable de leur opposer des chiffres abstraits que de tirer contre une forteresse de pierre au moyen d'un canon de carton. Si le seul motif de continuer à vivre ne consiste que dans un surplus de sensations de plaisir sur les sensations de souffrance, alors, pour l'énorme majorité des hommes, cet excédent se présente comme un

1. Philip., III, 8.

fait réel : ils vivent et trouvent qu'il vaut la peine de vivre. Or, indubitablement, il faut compter parmi eux ces théoriciens du pessimisme, qui discutent des avantages de la non-existence, mais, en réalité, préfèrent n'importe quelle existence. Leur arithmétique du désespoir n'est qu'un jeu d'esprit, qu'ils réfutent eux-mêmes, trouvant en réalité plus de plaisirs que de souffrance dans la vie et reconnaissant qu'il vaut la peine de vivre jusqu'au bout. En rapprochant leur théorie et leur pratique, on ne peut que conclure que la vie a un sens, qu'involontairement ils s'y soumettent, mais que leur intelligence n'a pas la force de le saisir.

Les pessimistes qui sont sérieux et se suicident démontrent aussi sans le vouloir que la vie a un sens. Je fais allusion à ceux qui se suicident en pleine conscience et possession de soi et terminent leur vie par désenchantement ou désespoir. Ils supposaient que la vie a un sens à raison duquel il vaudrait la peine de vivre, mais s'étant convaincus de l'inconsistance de ce qu'ils acceptaient comme raison d'être de la vie, et, en même temps, ne consentant pas — à la façon des pessimistes en théorie — à se soumettre passivement et inconsciemment à un autre sens de la vie qui leur est inconnu, ils s'enlèvent la vie. Ceci montre, sans doute, qu'ils ont plus de volonté que les précédents, mais qu'est-ce que cela prouve contre le sens de la vie ? Ces hommes ne l'ont pas découvert, mais où donc allaient-ils le chercher ? Il y a parmi eux deux types de passionnés : la passion des uns est purement personnelle et égoïste (Roméo, Werther), celle des autres est rattachée à tel ou tel intérêt historique, mais qu'ils séparent, cependant, de la raison d'être universelle (Cléopâtre, Caton d'Utique), ne voulant rien savoir, pas plus que les premiers, de ce sens de la vie universelle, dont dépend aussi le sens de leur propre existence. Roméo se tue parce qu'il ne peut posséder Juliette ; le sens de la vie, pour lui, c'était de posséder cette femme. Mais si, en effet, le sens de la vie consistait en cela, en quoi différerait-il de l'absurde ? Outre Roméo, quarante mille gentilshommes pouvaient trouver le sens de leur vie dans la possession de cette même Juliette, de sorte que ce sens supposé de la vie se serait contredit lui-même quarante mille fois. Négligeant des différences de détail, nous retrouvons la même chose au fond de tout suicide : la vie n'est pas ce qu'à *mon* avis elle devrait être, donc elle n'a pas de sens et ne vaut pas d'être vécue. Le fait que ne correspondent pas l'exigence arbitraire d'un homme passionné et la réalité est pris comme l'expression d'un ne sait quel sort hostile, comme quelque chose de sombre et d'absurde, et voilà l'homme qui se tue plutôt que de se soumettre à cette force aveugle. Il en est de même pour ceux du second type. La reine d'Égypte, vaincue par Rome maîtresse du monde, n'a pas voulu participer au triomphe du vainqueur et se suicida par le venin du serpent. Le Romain Horace l'a appelée, à raison de ce fait, une grande femme, et personne ne niera la grandeur qui environne sa mort. Mais si Cléopâtre considérait sa propre victoire comme quelque chose qui devait être, et celle de Rome comme le triomphe absurde d'une force irrationnelle, cela signifie qu'elle aussi acceptait l'obscurité de son point de vue propre comme une raison suffisante de nier la vérité universelle.

Le sens de la vie, c'est évident, ne peut pas coïncider avec les exigences arbitraires et variables de chacun des innombrables individus du genre humain. S'il coïncidait ainsi, ce serait un non-sens, c'est-à-dire qu'il n'en existerait aucun. Il s'ensuit qu'un suicidé par désappointement et désespoir n'a pas été désappointé et désespéré par le sens de la vie, mais, bien au contraire, par son espoir en l'absurdité de la vie : il espérait que la vie irait comme il lui plaît, que toujours et en tout elle satisferait directement ses passions aveugles et ses caprices arbitraires, c'est-à-dire qu'elle serait une absurdité; c'est en cela qu'il a été désappointé et qu'il a trouvé que la vie ne valait pas d'être vécue. Mais le fait même de son désappointement parce que le monde n'est pas dépourvu de sens prouve qu'il y a un sens en celui-ci. Cette raison d'être du monde, que l'homme reconnaît malgré lui, peut lui être insupportable; au lieu de la comprendre, il peut murmurer contre quelqu'un et donner à la réalité le nom de « destin hostile », mais ceci ne change rien au fond de l'affaire. Le sens de la vie n'est que confirmé par la défaite fatale de ceux qui le nient : cette négation contraint les uns (les pessimistes théoriques) à vivre *indignement*, en contradiction avec ce qu'ils prêchent, tandis que les autres (les pessimistes pratiquants et qui se suicident), pour avoir nié le sens de la vie, ont à supprimer leur existence même. Il est évident que la vie doit avoir un sens, puisque ceux qui le nient se nient inévitablement eux-mêmes, les uns par leur vie inconséquente, les autres par leur mort violente.

II

« La vie a un sens, notamment dans son aspect esthétique, dans ce qui est fort, majestueux, beau. Nous donner à cet aspect de la vie, le préserver et le développer en nous et chez les autres, le faire prévaloir et croître jusqu'au point d'atteindre une grandeur sur-humaine et une beauté nouvelle la plus pure, — tel est le but et le sens de notre existence. »

Ce point de vue, associé au nom du talentueux et infortuné Nietzsche, est devenu maintenant la philosophie à la mode, à la place du pessimisme qui dominait il y a peu de temps. A la différence de celui-ci, il n'a pas besoin d'une réfutation par raisons extrinsèques; il se réfute suffisamment lui-même, sur son propre terrain. Concédonc que le sens de la vie serait dans la force et la beauté. Mais, que nous nous soyons consacrés tant qu'on veut à leur culte esthétique, ceci ne nous préservera pas, ceci ne nous donnera pas le moindre espoir de protection contre ce fait, général et inévitable, qui ruine cette illusoire divinité de la force et de la beauté et le caractère divin et absolu qu'on leur attribue : j'entends dire le fait que toute force d'ici-bas finit dans l'impuissance et toute beauté dans la difformité.

Quand nous parlons de la force, de la grandeur et de la beauté, une même image se présente à l'esprit chez tous, à commencer par le maître d'école de la province russe (voir *Le Réviseur* de Gogol) et jusqu'à Nietzsche lui-même, image identique et offrant l'incar-

nation historique la plus parfaite de ces qualités esthétiques prises dans leur ensemble. Et cet exemple suffit.

« ... Et il arriva, lorsque Alexandre, fils de Philippe de Macédoine, sorti du pays de Céthim, eut mis en déroute Darius, roi des Perses et des Mèdes, qu'il régna à sa place d'abord sur la Grèce, s'engagea dans de nombreuses guerres, s'empara de bien des forteresses et mit à mort des rois de la terre; il poussa jusqu'aux extrémités de la terre et s'empara des dépouilles d'une multitude de nations, et la terre se tut devant lui; et son cœur s'éleva et s'enfla d'orgueil; et il rassembla une armée puissante, et soumit des contrées, des nations et des rois, qui devinrent ses tributaires. Et, après tout cela, il tomba sur son lit et s'aperçut qu'il allait mourir. » (1^{er} Livre des Macchabées, 1, 1-6.)

Est-ce une force, celle qui est sans pouvoir devant la mort? Est-ce quelque chose de beau, un cadavre en état de décomposition? Le modèle antique de la force et de la beauté mourut et se décomposa tout comme la plus faible et la plus laide des créatures; et l'admirateur moderne de la beauté et de la force devint, encore en vie, un cadavre spirituel. Pourquoi donc le premier ne fut-il pas sauvé par sa beauté et par sa force, et le second par le culte qu'il avait pour elles? Qui adorera encore une divinité qui ne sauve pas ceux en lesquels elle est incarnée, ni ses adorateurs?

Dans ses derniers ouvrages, le malheureux Nietzsche a « aiguisé » ses points de vue, se livrant à une attaque acharnée contre le christianisme, mais descendant à un niveau intellectuel si bas qu'il évoque plutôt les libres-penseurs français du XVIII^e siècle que les savants allemands contemporains. Il n'attribue le christianisme qu'à la classe sociale inférieure et il n'a même pas conscience de ce simple fait que l'Évangile, dès le début, fut reçu non comme un appel équivoque à la révolte, mais comme la nouvelle joyeuse et certaine du salut assuré et que toute la force de cette religion nouvelle consistait et consiste en ce qu'elle est fondée par « le premier-né d'entre les morts »², qui est ressuscité et a garanti la vie éternelle à ceux qui le suivent, selon leur foi inébranlable. Parler ici d'esclaves et de parias est déplacé; qu'importent les distinctions sociales, quand il est question de mort et de résurrection? Le noble ne meurt-il pas tout comme le petit? Est-ce que Sylla, l'aristocrate romain et le dictateur, Antiochus, le roi de Syrie, Hérode, le roi de Judée, ne furent pas mangés tout vivants par des vers? La religion du salut ne peut être seulement celle des esclaves et des « Tchandalas », — non, elle est la religion de tous, parce que tous ont besoin du salut. Avant de se mettre à prêcher avec tant d'acharnement contre l'égalité, il faudrait supprimer celle qui, surtout, égalise : la mort.

La polémique de Nietzsche contre le christianisme nous étonne par sa manière de « nager entre deux eaux », et sa prétention à se croire un « antéchrist » serait à un haut degré comique si elle n'avait pas eu une fin aussi tragique³.

2. I Cor., xv, 25, et Apoc., 1, 5.

3. On sait qu'après avoir passé par une manie de grandeur, ce malheureux écrivain tomba en pleine idiotie.

Le culte de la force naturelle et de la beauté n'est pas en opposition directe avec le christianisme; ce n'est pas cette religion qui l'abolit, mais lui-même par sa propre inconsistance. Le christianisme ne nie en aucune façon la force et la beauté, mais il refuse de se complaire dans la force d'un malade expirant ou la beauté d'un cadavre en décomposition! Le christianisme n'a jamais inspiré l'hostilité ou le mépris pour la force, la grandeur ou la beauté, *comme telles*. Toutes les âmes chrétiennes, à commencer par la toute première d'entre elles, se sont réjouies de ce que leur a été ouverte la source infinie de tout ce qui est vraiment fort et beau, la source qui les sauve de l'esclavage à l'égard de l'illusoire force et de l'illusoire grandeur des éléments du monde, débiles et disgracieux : « Mon âme *magnifie* le Seigneur, et mon esprit exulte en Dieu, mon Sauveur... car le Puissant m'a investie de *grandeur*; et saint est Son nom... Il a déployé la *puissance* de Son bras; Il a dispersé ceux qui s'enorgueillissent dans les pensées de leur cœur; Il a descendu les puissants de leur trône et Il a exalté les petits; les affamés, Il les a comblés de biens; et ceux qui tiraient vanité de leurs richesses, Il les a renvoyés les mains vides⁴. » A toute évidence, il n'y a là de mépris que pour la force et la richesse fausses et illusoires, et l'humilité, pour ces petits qui doivent être exaltés après que les forts auront été détrônés, n'est pas un idéal absolu ou un but définitif, mais seulement la vraie voie vers des hauteurs inaccessibles aux orgueilleux.

La force et la beauté sont divines, mais pas en elles-mêmes : il y a une Divinité, forte et belle, dont la force ne s'épuise pas, dont la beauté ne meurt pas, car en Elle force et beauté ne se distinguent pas du bien.

Personne n'adore l'impuissance et la laideur, mais certains croient en une force et beauté éternelle, conditionnée par le bien et délivrant *réellement* ceux qui la portent en eux et l'adorent, du pouvoir de la mort et de la corruption, tandis que d'autres exaltent la force et la beauté conçues comme abstraction et fiction. La première de ces doctrines n'attend peut-être que dans l'avenir sa victoire définitive, mais ceci n'améliore pas la condition de la seconde, car celle-ci est déjà vaincue, elle est vaincue toujours, elle meurt avec chaque mourant, elle est enterrée dans tous les cimetières.

III

Le pessimisme des philosophes faux et des suicidés ingénus nous amène à l'idée qu'il y a un sens de la vie. Le culte de la force et de la beauté nous montre inévitablement que ce sens ne doit pas être recherché en la force et la beauté comme telles et envisagées de manière abstraite, mais ne peut leur appartenir que comme condition du triomphe du bien. Le sens de la vie consiste dans le bien. Mais

4. Luc. 1. 46 et s.

ceci même ouvre la voie à de nouvelles erreurs sur la définition à donner de ce en quoi consiste, à proprement parler, le bien de la vie.

Au premier abord, il paraît se présenter un moyen simple et juste d'éviter à ce sujet toute erreur : si, dira-t-on, le sens de la vie est le bien, il s'est déjà manifesté et se manifeste à nous, sans attendre nos définitions; tout ce que nous avons à faire, c'est de l'accepter avec humilité et avec amour et de lui soumettre notre existence et notre personnalité afin de les rendre rationnelles. Le sens universel de la vie ou les relations internes des entités particulières avec le grand tout ne peut être quelque chose que nous inventons; cela nous a été donné de toute éternité. De toute éternité nous ont été donnés les fondements puissants et les assises stables de la vie : la famille, qui, par un rapport vivant et personnel, relie notre actualité au passé et à l'avenir; la patrie, qui élargit notre âme et la fait participer aux traditions et aux aspirations glorieuses de l'âme nationale; l'Eglise, qui, en reliant notre vie personnelle aussi bien que nationale à ce qui est éternel et absolu, achève de nous libérer de tout ce qui nous resserrerait dans notre propre existence. Dès lors, à quoi bon scruter davantage ce problème : vis donc de la vie de ce tout, élargis en tout sens les limites de ton petit « moi », « prends à cœur la cause d'autrui et celle de tous, sois un bon membre de la famille, un patriote zélé, un fils dévoué de l'Eglise, alors tu connaîtras, par la pratique, le sens bon de la vie, et il ne te faudra plus le rechercher ni lui trouver une définition ». Il y a un élément de vérité dans cette conception, mais seulement un *commencement*; on ne peut s'y arrêter; la chose n'est pas aussi simple qu'il y paraît.

Si la vie, avec son sens bon, avait de toute éternité pris d'un coup une forme immuable et permanente, alors il n'y aurait pas de quoi s'inquiéter; il n'y aurait aucun problème pour l'esprit, il ne resterait qu'une question posée à la volonté : accepter ou non *comme un absolu* ce qui a été donné comme absolu. Tel fut, selon ce que je comprends, le cas d'un des esprits de lumière durant la première phase de la création du monde. Mais notre situation à nous hommes est d'une portée moins fatale, mais plus complexe. Nous savons que les formes historiques du Bien qui s'offrent à nous ne présentent pas une *unité* telle qu'il ne nous resterait qu'à les accepter ou rejeter pour le tout; nous savons aussi que ces fondements de la vie ne sont pas tombés du ciel en une forme définie, mais se sont élaborés dans le temps et sur la terre; sachant qu'ils sont *devenus* ce qu'ils sont, nous n'avons aucune raison logique de soutenir qu'ils sont désormais *fixés* définitivement et complètement et que ce qui nous en est donné au moment présent soit entièrement achevé et fini. Mais si ce n'est pas fini, qui donc, si ce n'est nous, continuera cette œuvre? Dans les temps qui nous ont précédés, ces formes supérieures de la vie, qui constituent maintenant l'héritage sacré des siècles, ne se sont pas élaborées elles-mêmes, mais l'ont été par l'œuvre des hommes, par leurs pensées et leur action, par leur travail intellectuel et moral. Puisque la forme historique du bien éternel n'est pas une et invariable, il faut choisir parini beaucoup de choses différentes, et ceci ne se peut que par l'œuvre de discernement de l'esprit. On le voit, c'est Dieu Lui-même qui a ainsi ordonné les choses que

l'homme n'a pas cet appui extérieur, qu'il ne lui est pas donné un coussin où reposer sa raison et sa conscience, mais doit demeurer sans cesse en éveil et debout sur ses propres pieds. « Qu'est-ce que l'homme, pour que vous vous souveniez de lui; ou le fils de l'homme pour que vous le visitiez ? » La piété même nous défend de mépriser en nous et chez les autres ce que Dieu Lui-même respecte, ce à cause de quoi Il se souvient de nous et nous visite : cette dignité interne, unique, inappréciable que l'homme tient de sa raison et de sa conscience. Et ceux qui se rendent coupables d'un semblable mépris et essaient de remplacer le critère interne du bien par un critère externe reçoivent un châtiment, tout naturel dans l'échec fatal de leur tentative. Et précisément, parmi eux, ceux qui ne se contentent pas de phrases nébuleuses, les esprits concrets, clairs et conséquents, accomplissent avec une rapidité frappante une descente en droite ligne du certain au douteux, du douteux au faux et du faux à l'absurde. « Dieu, nous dit-on, manifeste sa volonté à l'homme extérieurement au moyen de l'autorité de l'Église; l'unique vraie Église est la nôtre; sa voix est la voix de Dieu; les vrais représentants de notre Église sont notre clergé, donc la voix de celui-ci est celle de Dieu; le vrai représentant du clergé, pour chacun en particulier, est son confesseur; par conséquent, toutes les questions de foi et de conscience doivent en dernier ressort être tranchées pour chacun par son confesseur. » Cela paraît clair et simple. Il faut pourvoir seulement à ce que tous les confesseurs disent la même chose ou qu'il y ait un seul et unique confesseur, omniprésent et immortel. Autrement, la divergence d'opinions parmi une pluralité de confesseurs changeants pourrait faire surgir cette idée évidemment impie que la voix de Dieu se contredit elle-même.

En fait, si *tel* représentant individuel ou collectif de l'autorité extérieure n'a de valeur qu'en fonction de sa situation officielle, tous ceux qui en occupent une semblable auraient la même autorité, qui serait rendue vaine par leur contradiction réciproque. Mais si, d'autre part, l'une ou les unes d'entre elles tirent leur autorité supérieure à mes yeux de ma confiance en elles, il s'ensuit que je suis moi-même la source et le créateur de ce qui est pour moi l'autorité suprême, que je ne me soumetts qu'à ma propre volonté arbitraire et ne trouve qu'en celle-ci le sens de la vie : résultat inévitable si l'on recherche à tout prix un appui *externe* pour la raison et si l'on prend le sens absolu de la vie comme quelque chose qui s'impose à l'homme du dehors. Celui qui veut accepter le sens de la vie sur la base d'une autorité externe finit par tenir pour tel l'absurdité de son propre choix arbitraire. Il ne faut pas de rapport externe et formel entre l'individu et ce qui constitue la raison d'être de sa vie. L'autorité externe est nécessaire comme une période transitoire, mais on ne doit pas la perpétuer et la reconnaître comme une norme constante et définitive. Le « moi » humain ne trouve d'extension qu'en donnant une réciprocité interne et cordiale à ce qui est plus grand que lui, et non pas en se bornant à s'y soumettre d'une manière formelle, ce qui ne change, à vrai dire, rien.

IV

Le sens bon de la vie, bien que supérieur et antérieur à chaque homme individuel, ne peut, cependant, être tenu comme quelque chose de préparé d'avance et reçu de confiance d'une autorité extérieure. Il faut qu'il soit compris par l'homme lui-même et qu'il se l'assimile par la foi, la raison et l'expérience. Ceci est la condition nécessaire d'une existence moralement digne. Quand, cependant, on en vient à tenir cette *condition* nécessaire d'une vie bonne et rationnelle (du point de vue du sujet) comme son essence et son but, il en résulte une nouvelle erreur morale : le rejet de toutes les manifestations et formes historiques et collectives du bien, de tout, sauf les activités morales et états internes de l'individu. Cet *amorphisme* ou *subjectivisme* moral est directement opposé à la doctrine qui prône une humilité de vie conservative dont nous venons de parler. Celle-ci affirmait que la vie et la réalité, en la forme où elles nous sont données, sont plus sages et meilleures que l'homme, que les formes historiques qu'assume la vie sont en elles-mêmes bonnes et sages, et que l'homme n'a qu'à s'incliner avec révérence devant elles et y chercher une règle et une autorité absolues pour son existence personnelle. L'amorphisme moral, au contraire, ramène tout au côté subjectif, à notre conscience de nous-mêmes et à notre propre activité. La seule vie pour nous, c'est notre propre vie mentale; le sens bon de la vie ne se trouve que dans l'état interne des individus et dans les actions et relations qui en proviennent directement et immédiatement. Ce sens interne et ce bien interne sont naturellement inhérents chez chacun, mais ils sont écrasés, faussés ou rendus absurdes ou mauvais par les différentes formes et institutions historiques, comme l'État, l'Église et la civilisation en général. Si l'on parvenait à ouvrir les yeux de tout le monde sur un tel état de choses, on déciderait aisément les gens à renoncer à ces désastreuses perversions de la nature humaine qui trouvent leur expression extrême dans les institutions de contrainte, telles que tribunaux, armée, etc. Tout cela se maintient par la tromperie voulue et maligne et par la violence d'une minorité, mais n'existe qu'à cause de l'inintelligence et des illusions de la majorité; en outre, divers moyens artificiels sont mis en œuvre pour émousser la raison et la conscience, vin, tabac, etc. Les hommes, cependant, commencent à comprendre le caractère fallacieux de leur façon de faire, et quand ils auront finalement renoncé à leurs conceptions actuelles et changé leur conduite, toutes les formes mauvaises des relations humaines tomberont d'elles-mêmes; tout mal disparaîtra dès que les hommes auront cessé d'y résister par la contrainte; le sens bon de la vie se manifestera de lui-même et se réalisera au sein de la masse amorphe des justes « errants ».

En rejetant les différentes institutions, l'amorphisme moral en oublie une, plutôt importante : la mort; et ce n'est que cet oubli qui rend plausible cette doctrine. Car si les partisans de l'amorphisme moral pensaient à la mort, ils devraient affirmer l'unc de ces deux

choses : ou bien qu'avec l'abolition des tribunaux, des armées, etc., les hommes cesseront de mourir, ou bien que le sens bon de la vie, incompatible avec les royaumes politiques, est tout à fait compatible avec le règne de la mort. Ce dilemme est inévitable et les deux alternatives sont pareillement absurdes. Il est clair que cette doctrine, qui se tait sur la mort, porte la mort en elle-même. Elle prétend restituer le vrai christianisme. Mais il est par trop évident, psychologiquement et historiquement, que la prédication évangélique ne négligeait pas la mort : elle s'appuyait, surtout, sur l'événement accompli de la résurrection d'un seul et sur la promesse assurée de la résurrection de tous dans l'avenir. La résurrection universelle, c'est la création d'une forme parfaite pour tout ce qui existe; c'est l'expression dernière et la réalisation du sens bon de l'univers, et, pour cela, le but final de l'histoire. En reconnaissant le sens bon de la vie, mais en rejetant ses formes objectives, l'amorphisme moral doit tenir comme absurde toute l'histoire du monde et de l'humanité, qui consiste, tout entière, en la création et en le perfectionnement de formes nouvelles de la vie. Il y a un sens à rejeter une forme de la vie au nom d'une autre meilleure ou plus parfaite, mais il n'y a pas de sens à rejeter toute forme comme telle. Cependant, c'est à une telle négation qu'aboutit logiquement le point de vue anti-historique. Si l'on repousse absolument les formes de la vie sociale, politique, religieuse, élaborées par l'histoire humaine, il ne reste aucune base à la reconnaissance des formes organiques élaborées par l'histoire naturelle, par le mouvement du monde, dont le développement historique est la continuation directe et inséparable. Pourquoi mon corps animal serait-il plus réel, rationnel et sacré que le corps de ma nation ? On dira que le corps d'un peuple n'existe pas, pas plus qu'il n'existe d'âme nationale, que l'idée d'un organisme collectif social n'est qu'une métaphore pour exprimer la totalité des individus distincts. Mais si l'on adoptait ce point de vue exclusivement mécanique, on devrait aller plus loin et dire qu'en réalité il n'y a ni organisme individuel, ni âme individuelle, qu'il n'existe que des combinaisons diverses de particules élémentaires de matière, privées de tout contenu qualitatif. Si l'on dénie le principe de la forme, il faut logiquement renoncer à comprendre et à reconnaître non seulement la vie historique et organique, mais toute existence, parce que ce n'est que le pur néant qui est complètement sans forme et absolument simple.

V

J'ai indiqué les deux erreurs morales extrêmes qui s'opposent l'une à l'autre : l'une est la doctrine de la négation de soi-même par la personnalité humaine en présence des formes historiques de vie reconnues comme possédant une autorité extérieure, doctrine de soumission passive ou de quiétisme pratique; l'autre est la doctrine de l'affirmation de soi par la personnalité humaine à l'encontre de toutes les formes et autorités historiques, doctrine d'amorphisme et

d'anarchie. L'essence commune de ces deux conceptions extrêmes, ce en quoi, en dépit de leur opposition, elles s'accordent, nous révélera, sans doute, la source des erreurs morales en général et nous dispensera de la nécessité d'analyser les variétés particulières de fausseté morale, qui peuvent être en nombre indéfini.

Les deux conceptions opposées coïncident en ce que toutes deux considèrent le bien non pas en son essence, *en ce qu'il est en lui-même*, mais le lient à des actes et des relations qui peuvent être bons ou mauvais selon leur objet et leur fin. En d'autres termes, ils prennent quelque chose qui est bon, mais qui peut devenir mauvais et ils le mettent à la place du Bien lui-même, traitant le conditionné comme l'absolu. Ainsi, par exemple, c'est une chose bonne et un devoir moral de se soumettre aux traditions et institutions nationales et familiales dans la mesure où elles expriment le bien et donnent une forme définie à mon attitude *correcte* envers Dieu, les hommes et le monde; mais si cette condition est oubliée, si ce devoir conditionnel est tenu pour absolu et si l'« intérêt national » est mis à la place de la vérité divine, ce bien peut devenir un mal et une source de mal; il est facile, en ce cas, d'arriver à cette idée monstrueuse émise dernièrement par un ministre français, disant qu'« il vaut mieux exécuter vingt innocents que de porter atteinte à l'autorité d'une institution nationale ». Autre exemple : supposez qu'au lieu de témoigner le respect dû à un concile d'évêques ou à quelque autre autorité ecclésiastique, comme à l'organe authentique de l'organisation collective de la piété, dont je ne me sépare pas, je me soumette à lui absolument sans examiner par moi-même une question donnée, ayant reconnu d'avance ce concile particulier comme une autorité infaillible et externe; or, il se fait que ce concile auquel je me soumetts serait « le brigandage d'Éphèse », ou quelque chose d'analogue, et voici que, à cause de ma soumission exagérée et non réclamée à ce qui serait l'expression formelle d'une volonté supposée de Dieu, je serais devenu soudainement un rebelle hérétique. Une fois de plus le mal est provenu du Bien. Troisième exemple : ne me confiant pas à la pureté de ma conscience et au pouvoir de ma raison, je confie ma conscience et ma raison à une personne investie de l'autorité divine et renonce à raisonner et à vouloir par moi-même; on pourrait penser qu'il n'y a rien de mieux; mais mon confesseur se révèle un loup vêtu d'une peau d'agneau, m'inspire des pensées pernicieuses et des règles mauvaises : voici que de nouveau le bien conditionnel de l'humilité accepté d'une manière absolue se transforme en mal.

Tels sont les résultats de la confusion erronée du bien lui-même avec les formes particulières dans lesquels il se manifeste. L'erreur opposée, qui limite l'essence du bien par la négation des formes historiques de sa manifestation, arrive au même résultat. Dans le premier cas, les formes et institutions sont prises pour le bien absolu, ce qui ne correspond pas à la vérité et conduit au mal; dans le second cas, ces formes et institutions sont rejetées absolument, sont, par conséquent, tenues pour un mal absolu, ce qui est de nouveau contraire à la vérité et ne peut donc conduire à rien de bon. Les uns affirment, par exemple, que la volonté de Dieu ne se

révèle à nous que par le prêtre *seul*; les autres affirment que ceci n'arrive jamais dans aucun cas, que la volonté suprême ne *peut pas* nous parler par un prêtre, mais se révèle exclusivement et intégralement dans notre propre conscience. Pourtant il est évident que dans les deux cas la volonté de Dieu a disparu, étant remplacée, dans le premier cas, par le prêtre et, dans le second, par le moi qui s'affirme lui-même. Et cependant, il est aisé de comprendre que la volonté divine, une fois admise, ne devrait pas être liée, limitée et épuisée pour nous, ni par nous-mêmes, ni par le prêtre, qu'elle peut parler en nous et en lui et que son exigence absolue et nécessaire est que nous nous conformions intérieurement à elle, prenions l'attitude convenable envers toutes choses y compris le prêtre, au nom de ce qu'il représente.

De même lorsque certains disent que le bien pratique de la vie est tout entier dans la nation et l'État et lorsque d'autres affirment que la nation et l'État sont un mensonge et un mal, il est évident que les premiers placent au lieu du bien absolu ses manifestations relatives dans la nation et l'État et que les seconds limitent le bien absolu en rejetant ses formes historiques : pour eux, ce rejet est absolu et le bien est conditionné par lui. Mais, il devrait être évident que le vrai bien dans ce domaine dépend pour nous seulement de notre *relation juste et bonne envers la nation et l'État*, de la conscience de ce que nous leur devons, de la reconnaissance de ce qu'ils contiennent dans le passé et actuellement et de tout ce qui leur manque pour devenir de vrais moyens d'incarner le bien dans l'humanité. Il nous est possible de rendre cette attitude juste vis-à-vis de l'Église, de la nation et de l'État, nous perfectionnant ainsi et les perfectionnant; nous pouvons les connaître et les aimer dans leur vrai sens, d'une manière divine : pourquoi, dès lors, détourner ce sens par une adoration absolue, ou pire encore, par un rejet absolu ? Il n'y a aucune raison pour que, au lieu de rendre la vénération due aux formes sacrées, sans les séparer de leur contenu, ni les confondre avec celui-ci, nous passions inmanquablement de l'idolâtrie à l'iconoclasme et de celui-ci à une nouvelle et pire idolâtrie.

Pourquoi ces dénaturations manifestes de la vérité, ces déviations évidentes de la voie droite ? N'est-il pas clair comme le jour qu'il ne faut accepter absolument que ce qui est, soi-même, intrinsèquement un bien, il ne faut nier absolument que ce qui est pleinement et essentiellement un mal, alors que toutes les autres choses doivent être acceptées ou rejetées selon leur relation actuelle vis-à-vis de l'essence interne du bien et du mal ? N'est-il pas évident que si le bien existe, il doit posséder ses propres attributs et déterminations, ne dépendant définitivement de nulles formes ou institutions historiques, et, encore moins, de leur négation ? Le sens moral de la vie se définit primitivement et finalement par le bien lui-même, lequel nous est intérieurement accessible par la raison et la conscience, dans la mesure où ces formes intérieures du bien sont libérées par la lutte morale de la servitude des passions et de l'étroitesse de l'égoïsme personnel ou collectif. Ici se trouve le tribunal suprême de toutes les formes et de tous les phénomènes externes. Saint

Paul écrit aux fidèles : « Ne savez-vous pas que nous jugerons même les anges » ? Or, si même les puissances célestes sont soumises à notre jugement, ceci sera encore plus vrai des choses terrestres. L'homme est en principe ou par sa destinée une forme intérieure *absolue* du bien, comme contenu absolu; tout le reste est conditionné et relatif. Le bien comme tel n'est conditionné par rien, mais, lui conditionne tout et est réalisé en toutes choses. Dans la mesure où le bien n'est conditionné par rien, il est *pur*; le fait qu'il conditionne tout le rend *universel*, et dans la mesure où il est réalisé en toutes choses, il est suprêmement puissant. Si le bien n'était pas pur, s'il était impossible dans toute question pratique de tracer une distinction absolue entre le bien et le mal et de dire dans chaque cas particulier *oui* ou *non*, la vie serait privée de toute dignité morale et de toute signification. Si le bien n'était pas universel, s'il était impossible de le rattacher à toutes les relations réelles de la vie, de justifier le bien dans chacune et de les corriger par le bien, la vie serait unilatérale et pauvre. Enfin, si le bien n'avait aucune puissance, s'il ne pouvait à la fin triompher de toutes choses, y compris « l'ultime ennemi, la mort », la vie aurait été vaine.

Les attributs internes du bien déterminent la tâche principale de la vie humaine; le sens moral de celle-ci consiste à servir le bien pur, tout-puissant et universel.

Pour être digne de son objet et digne de l'homme même, un tel service doit être *volontaire* et, pour cela, il doit être conscient. C'est la tâche de la philosophie morale d'en faire l'objet d'une conscience réfléchie et d'anticiper en partie le résultat que doit atteindre notre réflexion. Le fondateur de la philosophie morale *en tant que science*, Kant, s'est arrêté au premier caractère essentiel du bien absolu, à sa pureté, qui exige de l'homme une volonté formellement absolue, autonome et libre; le bien pur exige qu'on ne le choisisse que pour lui-même, tous autres motifs sont indignes de lui. Sans répéter ce que Kant a si bien accompli dans la question formelle de la bonne volonté, j'ai donné une attention particulière au second attribut du bien, à son unité universelle intégrale; ce faisant, je ne l'ai pas séparé des deux autres (comme l'avait fait Kant en ce qui concerne le premier), mais j'ai développé directement le contenu rationnel du bien universel en partant des données réelles morales dans lesquelles il réside dès l'origine. Comme résultat, j'ai obtenu non des moments dialectiques de l'idée abstraite (comme chez Hegel) ni les complications empiriques des faits naturels (comme chez Herbert Spencer), mais une plénitude de normes morales pour tous les rapports fondamentaux pratiques pour la vie individuelle et collective. C'est ce caractère universel du bien qui le justifie devant notre conscience; c'est seulement dans la mesure où il conditionne toutes choses qu'il peut manifester sa pureté et sa puissance invincible.

INTRODUCTION

LA PHILOSOPHIE MORALE EN TANT QUE SCIENCE

- I. — *Universalité formelle de l'idée du bien aux degrés inférieurs de la conscience morale, indépendamment du contenu matériel de cette idée (exemples et explications). — Le progrès de la conscience morale introduisant graduellement, dans l'idée formelle du bien, un contenu, qui lui correspond davantage et qui est plus intimement lié avec elle, devient naturellement la science éthique ou philosophie morale.*
- II. — *La philosophie morale ne dépend pas entièrement de la religion positive. — Témoignage de saint Paul concernant la loi morale « écrite dans les cœurs » des païens. — Puisqu'il existe beaucoup de religions et de confessions religieuses, leurs controverses présupposent un terrain moral commun (explications et exemples); donc les normes morales auxquelles se réfèrent les partis en conflit ne peuvent dépendre de leurs différences religieuses et confessionnelles.*
- III. — *Indépendance de la morale vis-à-vis de la philosophie théorique (épistémologie et métaphysique). — En philosophie morale, nous étudions notre attitude interne à l'égard de nos propres actions (et de ce qui y est logiquement lié), i. e. quelque chose d'indiscutablement accessible à notre conscience, puisque produit par nous; la question controversée de la certitude théorique concernant les autres êtres, non liée à nous moralement, est ici dépourvue de relevance. — La critique de la connaissance ne peut aller plus loin que le doute concernant l'existence objective de ce qui est connu, mais ce doute théorique est insuffisant pour saper la certitude morale pratique du caractère obligatoire de certains états ou actes possédant une valeur interne. — En outre, la philosophie théorique surmonte un tel scepticisme de l'une ou l'autre façon. — Enfin, si même il était possible d'être parfaitement certain de l'inexistence du monde extérieur, la distinction interne du bien et du mal ne serait pas abolie de ce fait; parce que, s'il n'est pas permis de garder rancune contre un être vivant, ce l'est encore moins contre un fantôme vide; s'il est honteux de s'asservir aux entraînements d'une sensualité réelle, il l'est davantage de s'asservir à une sensualité imaginaire.*

LA JUSTIFICATION DU BIEN

IV. — La philosophie morale ne dépend pas de la solution positive de la question métaphysique du « libre arbitre », puisque la moralité est possible aussi dans l'hypothèse du déterminisme qui affirme le caractère nécessaire des actions humaines. — En philosophie, il faut distinguer une nécessité purement mécanique, qui de soi est incompatible avec tout acte moral, d'une nécessité psychologique et éthique, ou suggérée par l'idée rationnelle. — Différence indiscutable entre mouvement mécanique et réaction psychique provoquée nécessairement par des motifs, c'est-à-dire par des idées-images accompagnées de sentiments et desirs. — Différence dans la qualité de motifs qui prévalent, nous permettant de distinguer une bonne nature spirituelle d'une mauvaise, une nature bonne, on le sait d'expérience, peut être fortifiée et développée, une mauvaise, corrigée et réformée; ainsi, sur le terrain de la nécessité psychologique, sont déjà données certaines conditions des problèmes et théories éthiques.

V. — Chez l'homme, l'idée rationnelle universelle du bien, s'exprimant dans la conscience du devoir absolu de s'y conformer, peut devenir le motif prédominant d'action, l'emportant sur les impulsions psychologiques variées. L'homme peut faire le bien, sans considérations d'agréable ou de désagréable, pour le bien comme tel, d'une excellence absolue. — L'idée de la nécessité morale ou, ce qui est la même chose, de la liberté rationnelle. — Tout comme la nécessité psychologique résultant d'excitations psychiques est supérieure à la nécessité mécanique et est un affranchissement de celle-ci, ainsi la nécessité morale résultant de la prédominance de l'idée du bien, tout en demeurant nécessaire, est supérieure à la nécessité psychologique des impulsions psychiques et est un affranchissement par rapport aux motifs inférieurs. — Pour que l'idée absolue du bien puisse être une raison suffisante de l'action humaine, le sujet doit avoir un degré suffisant de réceptivité morale et une connaissance suffisante du bien, explications et exemples bibliques. — Indication d'une possibilité métaphysique d'une préférence arbitraire du mal absolu au bien absolu. — La philosophie morale, étant une connaissance complète du bien, est pré-supposée dans la position correcte et la solution de la question métaphysique concernant la liberté de choix entre bien et mal, mais ne dépend pas en son contenu de la solution de cette question.

I

Le sujet propre de la philosophie morale c'est l'idée du bien; le but de cette recherche philosophique est de mettre en lumière tout ce que la raison, sous l'influence de l'expérience, conçoit concernant cette idée, et de donner ainsi une réponse précise à la question — essentielle pour nous — de savoir quel doit être l'objet ou le sens de notre vie.

L'aptitude à former des jugements de valeur rudimentaires existe sans aucun doute chez les animaux supérieurs, qui, outre des *sensations* agréables ou désagréables, possèdent des *idées* plus ou moins complètes concernant les objets désirables ou indésirables. Quant à l'homme, il dépasse dans cette appréciation les simples sensations et les images particulières et s'élève jusqu'à un *concept* rationnel ou idée du bien ou du mal.

On nie souvent le caractère universel de cette idée du bien, mais ceci est la suite d'un malentendu. Il est vrai qu'il n'y a pas d'espèce concevable d'iniquité qui n'ait, quelque jour ou en quelque endroit, été tenue pour le bien; mais en même temps il n'existe pas, il n'a jamais existé de tribu humaine qui n'ait pas attribué à sa propre conception du bien (quelle que fût cette conception) le caractère d'une *norme*, d'un idéal constant et universel¹. Un Peau-Rouge indien, qui tient pour une vertu de scalper le plus de têtes humaines qu'il peut, considère cela comme bon et méritoire, non seulement pour aujourd'hui, mais pour toute sa vie, non seulement pour lui-même, mais pour tout homme honnête. Un Esquimau, qui voit le bien suprême à amasser le plus possible de graisse pourrie de phoques ou de morues, tient certainement son idéal comme valable pour tous; il est convaincu que ce qui est bon pour lui l'est aussi pour tous les temps et pour tous, même pour le monde d'outre-tombe; et s'il entend parler de barbares pour qui la graisse pourrie est sujet de dégoût, ou bien il ne croira pas qu'il en existe, ou il niera qu'ils soient normaux. De même, le fameux Hottentot qui prétendait que le bien c'est quand *lui-même vole* une quantité de vaches, et le mal quand *elles lui sont volées*, n'entendait pas formuler ce principe moral pour lui seulement, mais au contraire pensait que pour *tout* homme le bien consiste en une appropriation réussie de la chose d'autrui, le mal en la perte de la sienne propre.

Ainsi, donc, même dans une application aussi imparfaite de l'idée du bien se trouve préservée à l'abri de tout doute son universalité formelle, c'est-à-dire son affirmation à titre de norme pour tous les temps et pour tous les êtres humains, bien que le contenu de la norme envisagée (c'est-à-dire les réponses qui seront données à la question : qu'est-ce qui est bien ?) ne cor-

1. Dans ces observations *préliminaires* qui ne font qu'introduire dans le sujet de ce livre, je prends intentionnellement l'idée du bien dans sa complexité primitive, c'est-à-dire en lui donnant non seulement le sens de la valeur morale de nos actes, mais aussi celui de tous les objets qu'on peut généralement posséder ou utiliser (« tous nos biens », etc.). Certaines théories n'admettent pas une telle distinction : je ne puis, quant à moi, la présumer avant que cette question ait été soumise à une analyse philosophique.

4
 ne répond pas du tout à cette exigence formelle, étant purement accidentel, particulier et de caractère grossièrement matériel. Évidemment les idées morales, même chez les sauvages les plus inférieurs, ne se limitent pas à des têtes scalpées et à des vaches dérobées : les mêmes Iroquois ou Hottentots observent une certaine pudeur dans leurs rapports sexuels, connaissent la pitié pour certains êtres proches, savent s'incliner devant la supériorité d'autrui, mais, tant que ces manifestations rudimentaires d'une moralité vraie se trouvent au même rang que certaines exigences sauvages et inhumaines ou même laissent prédominer celles-ci, tant que la férocité est mieux appréciée que la pudeur, ou la rapacité que la compassion, — il faut reconnaître que l'idée du bien, tout en gardant l'universalité de sa forme, est privée de son véritable contenu réel.

L'activité de la raison qui donne naissance aux idées est inhérente à l'homme dès l'origine tout comme chaque fonction organique est inhérente à l'organisme. On ne peut nier que les organes alimentaires et leurs fonctions sont *innés* chez l'animal, mais personne ne le comprend en ce sens que l'animal naît avec la nourriture toute prête dans sa bouche. Pareillement, l'homme ne naît pas avec des idées toutes prêtes, mais seulement avec une faculté prête à les concevoir.

Mais, la même conscience rationnelle grâce à laquelle l'être humain possède dès l'origine l'idée générale du bien comme norme absolue, en se développant graduellement, fournit à cette idée formelle un contenu digne d'elle. Elle tend à établir des exigences et des idéals moraux qui puissent être universels et nécessaires, en lesquels trouve expression le développement interne de l'idée universelle du bien, et pas seulement son application externe à certains motifs matériels et extrinsèques. Quand ce travail de la conscience humaine élaborant le vrai contenu de la moralité, atteint un certain degré de clarté et de distinction et est poursuivi d'une manière systématique, il devient *philosophie morale* ou *éthique*; celle-ci présente en différents systèmes et théories éthiques des degrés divers d'achèvement et de consistance autonome.

II.

Par son essence, la philosophie morale se trouve intimement liée avec la religion, tout comme, par sa méthode de connaissance, elle est liée à la philosophie spéculative. Nous ne pouvons expliquer dès maintenant en quoi cette liaison consiste, mais nous pouvons déjà et nous devons dire en quoi elle *ne consiste*

pas. Il ne faut pas se la représenter comme une *dépendance* unilatérale de la morale à l'égard de la religion positive ou de la philosophie spéculative, — une dépendance qui enlèverait au domaine moral son propre contenu et sa signification autonome. Le point de vue qui subordonne *entièrement* la moralité et la philosophie morale au principe spéculatif de la religion positive ou de la philosophie est très répandu sous une forme ou une autre. Son caractère erroné n'est d'autant plus évident que moi-même, autrefois, je m'en rapprochais beaucoup, si tant est que je ne l'aie même pas adopté entièrement. Voici quelques-unes des considérations qui m'ont fait abandonner ce point de vue; — je ne citerai que celles qui peuvent être comprises avant d'entrer dans l'exposé de la philosophie morale.

« Seule la vraie religion, disent les adversaires d'une moralité indépendante, donne à l'homme la force d'accomplir le bien; or, toute la valeur du bien se trouve en son accomplissement; dès lors, en dehors de la vraie religion, l'éthique n'a aucun sens. » Il n'est nullement douteux que la vraie religion donne à ses véritables adeptes la force d'accomplir le bien. Mais l'assertion unilatérale qu'une telle force n'est donnée que *par la religion seule* ou qu'on ne puisse agir bien sans elle, cette assertion, bien que formulée — on peut le supposer — pour les intérêts supérieurs de la religion, contredit directement l'enseignement du grand défenseur de la foi, saint Paul, qui admet, on s'en souviendra, que les païens peuvent faire le bien en suivant les prescriptions de la loi naturelle. « Car, dit-il, lorsque les Gentils, qui n'ont pas de loi, accomplissent naturellement ce que prescrit la loi, ces gens-là, qui n'ont pas de loi, sont à eux-mêmes leur loi. Ils montrent que les prescriptions de la loi sont écrites dans leur cœur; leur conscience aussi leur rend témoignage, de même que ces discussions intimes qui tantôt les accusent et tantôt les défendent². »

Pour obtenir d'où que ce soit le pouvoir d'accomplir le bien, il est nécessaire d'avoir une idée du bien, — autrement son accomplissement serait purement mécanique. Et il est inexact que toute la valeur du bien consisterait dans le fait de son accomplissement : le *mode* de son accomplissement a aussi son importance. Effectuer de bonnes actions inconsciemment, automatiquement est en-dessous de la dignité de l'homme et donc ne constitue pas une expression du bien humain. L'accomplissement de celui-ci est conditionné nécessairement par la conscience du bien; et cette conscience du bien est possible en dehors de la religion vraie, comme le montrent et l'expérience quoti-

2. Rom., II, 14-15.

dienne et l'histoire, comme le confirme le témoignage d'un aussi grand champion de la foi que fut l'apôtre Paul³.

En outre, si la piété nous oblige à reconnaître que les forces pour accomplir le bien nous sont données par Dieu, ce serait au contraire une grande impiété de tracer des limites à la Divinité concernant les moyens par lesquels ces forces nous sont communiquées. Or, selon le témoignage concordant de l'expérience et de la Sainte Ecriture, les modes d'obtenir les forces morales ne se limitent pas à la religion positive, car, même en dehors de celle-ci, certains hommes ont conscience de ce qui est bien et le font. De telle façon que, même du point de vue religieux, il nous faut admettre cela comme vrai et, par conséquent, admettre que, dans un certain sens, la moralité est indépendante de la religion positive et la philosophie morale du dogme⁴.

Une troisième considération nous amène à la même conclusion. Quelque grande que soit notre certitude de la vérité de notre religion, cela ne nous donne pas le droit de fermer nos yeux sur le fait qu'il existe de nombreuses religions et que chacune d'elles revendique d'être la seule vraie. Et ce fait crée en tout esprit non indifférent à la vérité le désir d'une justification objective de notre propre religion, réclamant en sa faveur des arguments tels qu'ils puissent convaincre et nous-mêmes, et, aussi, les autres, et, finalement, tous les hommes. Or tous les arguments en faveur d'une vérité religieuse qui soient universellement applicables se réduisent à un seul, fondamental, l'argument éthique qui affirme la supériorité morale de notre religion sur les autres. Essentiellement, il en est ainsi même quand l'intérêt moral est tout à fait caché par d'autres motifs. On pourrait donc indiquer, comme argument en faveur de telle religion, la beauté de sa liturgie. Il ne faut pas traiter trop à la légère un tel argument : si la beauté de la liturgie grecque dans la cathé-

3. Ce que l'Apôtre dit des païens de son temps est, évidemment, applicable aussi aux hommes qui, après l'apparition du christianisme, n'ont pu adhérer à celui-ci soit qu'ils n'en aient pas entendu parler, soit qu'il leur ait été mal représenté. Eux aussi, lorsqu'ils accomplissent le bien, le font d'après la loi naturelle « écrite dans leurs cœurs ».

4. Bien entendu, ce qui est nié ici c'est une dépendance au sens strict, c'est-à-dire un tel rapport entre deux objets que l'un d'eux est entièrement présumé par l'autre, ne pouvant exister sans celui-là. Que l'éthique n'est pas dans une dépendance ainsi conçue par rapport à la religion positive, c'est tout ce que j'affirme pour le moment sans résoudre à l'avance la question de leur rapport réel ou de leur dépendance réciproque *in concreto*. Quant à la religion dite naturelle ou rationnelle, cette conception même s'est développée sur le terrain de la philosophie morale et n'a pas de sens en dehors d'elle, comme il sera montré en son temps. Ici, je n'ai en vue que cette considération, assez répandue ces temps derniers, selon laquelle la vie morale serait entièrement déterminée par les dogmes et les institutions de la religion positive et devrait leur être absolument subordonnée.

drale de Sainte-Sophie n'avait pas fait si grande impression sur les envoyés du prince de Kiev, Vladimir, la Russie ne serait probablement pas orthodoxe actuellement. Mais, quelle que soit l'importance de cet aspect de la religion, la question est de savoir en quoi précisément consiste la valeur d'une liturgie déterminée par rapport à d'autres. Certainement ce n'est pas en ce que sa forme et son ordonnance se distinguent par n'importe quelle beauté. La beauté des formes (c'est-à-dire la perfection de l'expression sensible d'une chose quelconque) peut s'attacher aux objets les plus divers : un ballet, un opéra, un tableau militaire ou érotique, un feu d'artifice peuvent être dits avoir une beauté propre; mais, lorsque de telles manifestations du beau s'introduisent, même en un moindre degré, dans le culte religieux, ceci est, avec raison, condamné comme incompatible avec sa vraie dignité. La valeur esthétique du service divin ne consiste, donc, pas principalement en la perfection de ses formes sensibles, mais en ce que leur beauté exprime aussi clairement et complètement que possible le contenu spirituel de la vraie religion. Quant à ce contenu, il est en bonne partie dogmatique, mais principalement éthique (au sens large) : la sainteté de Dieu; son amour pour les hommes; la gratitude et la dévotion de ceux-ci pour leur Père céleste; leur fraternité entre eux. Cette essence spirituelle, qui s'était incarnée déjà dans les personnages et les événements de l'histoire sainte, trouve, dans ce prisme historique et sacré, une nouvelle incarnation artistique dans les rites, les symboles et les cantiques de l'Eglise. Elle n'agit sur certains hommes que par son incarnation dans le culte, tandis que d'autres (et leur nombre augmente dans la mesure où se développe la conscience) sont capables, en outre, de se l'assimiler directement comme doctrine, et, dans ce cas, l'aspect moral de la doctrine religieuse prévaut à nouveau de manière décisive sur le point de vue dogmatique. Les dogmes métaphysiques du vrai christianisme, malgré toute leur certitude interne, sont indubitablement au-dessus du niveau d'une raison humaine ordinaire, et, par conséquent, n'ont jamais été, ni ne peuvent être les moyens authentiques pour convaincre des non-chrétiens de la vérité de notre religion. Pour concevoir par la foi la vérité de ces dogmes, il faut déjà être chrétien; pour saisir leur sens dans la sphère des abstractions rationnelles, il faut être un philosophe de l'école de Platon ou de Schelling. Et, comme cette voie ne s'ouvre pas à tout le monde, il ne reste donc pour convaincre ceux qui appartiennent à une autre religion de la vérité de notre foi, que sa supériorité morale⁵. Et, de fait, dans les controverses entre les

5. Un de mes critiques — que le ciel le juge! — a cru que je voulais dire ainsi que cette religion sera la vraie à laquelle appartiennent en plus grand

LA JUSTIFICATION DU BIEN

différentes branches d'une seule et même religion, aussi bien qu'entre religions différentes, de chaque côté on s'efforce de justifier sa propre foi par des arguments de morale et de pratique. C'est ainsi que les catholiques romains se prévalent volontiers de la solidarité et de la forte activité de leur clergé unifié par la force religieuse et morale de la monarchie papale, de l'influence morale unique en son genre de leur clergé sur les masses populaires, du rôle du pape comme défenseur universel de la justice, juge suprême et pacificateur; ils citent avant tout la multitude de leurs *œuvres de charité* dans leurs missions intérieures et extérieures. A leur tour, les protestants, qui, à l'origine, se sont séparés de l'Eglise catholique précisément sur le terrain de la théologie morale, revendiquent comme supériorité essentielle l'élévation morale et la pureté de leur doctrine qui libère la conscience individuelle et la vie de la communauté de beaucoup d'abus et de l'asservissement aux observances extérieures et aux traditions qu'ils estiment absurdes. Enfin, les champions de l'orthodoxie emploient le plus souvent dans leur polémique contre le christianisme occidental l'arme des accusations morales. Ils reprochent au catholicisme son orgueil, sa passion du pouvoir, ses efforts pour attribuer à son chef hiérarchique tant ce qui appartient à Dieu que ce qui appartient à César; ils accusent le clergé catholique de fanatisme, d'attachement à ce monde et de cupidité ils lui imputent le péché de persécuter les hérétiques et les infidèles. Comme les protestants, ils insistent surtout sur trois charges principales : l'Inquisition, les indulgences et la morale des Jésuites. Enfin (et ceci indépendamment des protestants) ils introduisent dans cet acte d'accusation la charge d'un fratricide moral pour avoir adopté arbitrairement à l'insu de l'Eglise orientale les traditions locales de l'Occident. Les accusations d'ordre moral qu'ils apportent contre le protestantisme sont moins frappantes, mais tout aussi graves : on lui reproche son individualisme qui supprime l'Eglise comme entité morale réelle et concrète; on l'accuse de détruire le lien de charité non seulement entre le présent et le passé de l'Eglise historique (en rejetant les traditions), mais aussi entre l'Eglise visible et l'Eglise invisible (en rejetant les prières pour les morts, etc.).

Sans entrer dans le domaine de la théologie et sans décider à quel degré de telles controverses seraient fondées ou nécessaires⁶, je n'attirerai l'attention que sur ce fait qu'aucun des con-

nombre les gens de bien. Que ne suggère-t-il, en même temps, une méthode pour établir une telle statistique morale!

6. En ce qui concerne le reproche de « fratricide moral », voir mon article sur le développement dogmatique de l'Eglise, dans la revue orthodoxe (*Pravoslavnoe Obozrenie*) de 1885 (article repris dans l'introduction à l'*Histoire de la Théocratie*).

traducteurs ne rejette les principes de morale proclamés par son adversaire, essayant simplement de les tourner à son profit. C'est ainsi que lorsque les catholiques se vantent des œuvres de charité qui distinguent par excellence leur Église, ni leurs contradicteurs protestants, ni les gréco-russes n'entendent dire que la charité soit mauvaise, ils n'entendent qu'affirmer que les institutions charitables des catholiques servent des buts d'ambition et ainsi, viciées par des éléments étrangers, perdent plus ou moins leur valeur morale. En réponse à cela, les catholiques, de leur côté, ne songent pas à dire que l'ambition serait bonne, ou que la charité chrétienne devrait être subordonnée à des considérations temporelles, mais, au contraire, ils repoussent le reproche d'ambition et démontrent que le pouvoir n'est pas pour eux un but, mais seulement un moyen nécessaire pour réaliser leur devoir moral. Et, de même, quand les orthodoxes, — tout comme les catholiques, — reprochent aux protestants leur absence de piété filiale et leur dédain des traditions patristiques, aucun protestant raisonnable ne prétendra qu'il faut mépriser les traditions, mais, au contraire, il essaiera de démontrer que le protestantisme est un retour aux traditions les plus honorables et les plus authentiques du christianisme, épurées de toute compromission fausse et nuisible.

Il est donc clair que les contradicteurs se tiennent sur un seul et même terrain moral (raison qui, seule, rend même la controverse possible); qu'ils ont les mêmes principes moraux, les mêmes critères, et que leur divergence ne concerne que l'application de ceux-ci. Ces principes, comme tels, ne relèvent d'aucune confession de foi, mais constituent ce tribunal suprême auquel tous font également appel; le tenant de chaque partie dit tout simplement à son adversaire : « Moi, je mets en pratique plus justement et mieux que toi ces mêmes principes moraux que, toi aussi, tu veux suivre; tu dois donc renoncer à ton erreur et reconnaître que j'ai raison. » Dès lors, les normes éthiques également présupposées par les confessions diverses ne peuvent, elles-mêmes, dépendre des différences confessionnelles.

Or la moralité nous apparaît comme étant au moins aussi indépendante à l'égard des différences religieuses plus importantes. Quand un missionnaire persuade un musulman ou un païen de la supériorité morale de la doctrine chrétienne, il présuppose, évidemment, que son auditeur a, au moins à l'état potentiel, des normes morales semblables aux siennes propres. Cela veut dire que ces normes, communes au chrétien et au païen, « écrites dans le cœur de celui-ci » sont, en même temps, indépendantes de toute religion positive. Il y a plus : toutes les religions positives (sans en exclure celle qui est absolument vraie), du fait qu'elles font appel dans leurs controverses mutuelles aux normes

morales universelles pour confirmer leurs prétentions ou leurs droits, admettent que dans un certain sens elles dépendent de ces normes, tout comme, durant une instance judiciaire, les deux parties litigantes, tant celui qui a raison que celui qui a tort, se trouvent dans une même subordination à l'égard du tribunal légitime, et, du fait même que tous deux s'y sont adressés, ils ont acquiescé à cette subordination.

III

La philosophie morale a donc son propre sujet (les normes morales) indépendant des religions positives, les conditionnant même dans un certain sens; elle est, du point de vue objectif ou réel, parfaitement autonome. La question se pose maintenant de savoir si du point de vue formel — en tant que science — elle n'est pas subordonnée à la philosophie spéculative, en particulier à cette partie de celle-ci qui examine les droits et les limites de notre faculté de connaissance? Mais, en élaborant la philosophie morale la raison ne fait que *développer*, sur le terrain de l'expérience l'idée du bien qui lui est inhérente dès son origine (ou, ce qui revient au même, le fait primitif de la conscience morale). Ce faisant, la raison ne sort pas des limites de son propre domaine, ou, en terme d'école, son utilisation ici est *immanente*, est, donc, tout à fait indépendante de telle ou telle solution du problème de la connaissance transcendante des choses en elles-mêmes. Pour parler plus simplement, dans la philosophie morale nous n'étudions que notre rapport intérieur à notre propre activité, c'est-à-dire quelque chose qui, *incontestablement*, peut nous être connu, ayant en nous-mêmes sa source. La question discutable de savoir si nous pouvons ou non connaître ce qui appartient à d'autres domaines de l'être, indépendants de nous, n'est pas en cause ici. La moralité, en son contenu comme idée, est appréhendée par la raison même qui la crée; en ce cas donc, la connaissance coïncide avec son objet (lui est adéquate) et ne laisse aucune place au doute critique. La marche et les résultats de ce processus de la pensée répondent pour eux-mêmes, ne pré-supposant rien d'autre que les conditions générales logiques et psychologiques de toute activité de l'esprit. L'éthique n'a aucune prétention à la connaissance spéculative d'aucune essence métaphysique; elle ne se mêle pas à la controverse entre philosophie dogmatique et philosophie critique, dont la première affirme et la seconde dénie la réalité et, par voie de conséquence, la possibilité d'une pareille connaissance.

En dépit de cette indépendance générale et formelle de l'éthi-

que par rapport à la philosophie spéculative, il y a, cependant, deux questions métaphysiques qui peuvent, *en apparence*, avoir pour l'existence même de la moralité un effet fatal.

La première question est la suivante : Le point de départ de toute spéculation sérieuse de notre raison est le doute relatif à la certitude objective de notre connaissance : les choses existent-elles telles que nous les connaissons ? Or, ce doute sur notre connaissance nous mène par degrés à douter de l'existence même de *ce qui est connu*, c'est-à-dire du monde et de tout ce qu'il renferme. Ce monde est fait de nos perceptions sensibles que l'intelligence unit en un tout cohérent. Mais ces perceptions ne sont-elles que nos sensations et cette liaison des choses n'est-elle que notre pensée ? S'il en était ainsi, si le monde entier n'est que la représentation que je m'en fais, alors, tous les êtres avec lesquels je me trouve en rapport moral pratique, tous les gens en dehors de moi étant des parties inséparables du monde présent et des données de cette même connaissance comme tout le reste, se trouveraient aussi n'être que mes propres représentations. Cependant les règles morales (ou au moins une bonne part de celles-ci) déterminent précisément ce que doit être ma manière d'agir à l'égard d'autrui ; si autrui n'existe pas, ces prescriptions morales elles-mêmes ne deviendraient-elles pas sans objet et irréalisables ?

Il en serait ainsi si la non-existence des autres êtres humains pouvait être connue avec la même certitude indubitable qui appartient, dans leur sphère, aux règles morales. Si, tandis que ma conscience m'oblige avec la rigueur qui lui est propre à agir moralement par rapport à certains objets, la raison théorique démontrait en même temps *avec une précision équivalente* que ces objets n'existent pas du tout, et que, par conséquent, les règles d'action qui s'y rapportent sont dépourvues de sens, si la certitude pratique était ainsi sapée par une certitude théorique *de force égale* et si le caractère catégorique du précepte était ruiné par la connaissance indubitable de l'impossibilité de l'accomplir, — alors, de fait, la situation serait sans issue. Mais, en vérité, il n'y a pas, il ne peut pas y avoir de conflit semblable entre deux certitudes *équivalentes*. Le doute concernant l'existence des choses externes n'est pas et ne peut jamais devenir la certitude de leur non-existence. S'il était même prouvé que nos sens et notre intelligence rendent au sujet de l'existence des êtres externes un témoignage en lequel nous ne pouvons avoir confiance, cette incertitude sur la véracité des témoins rend tout au plus douteux leur témoignage, mais n'établit aucunement la certitude du contraire. S'il était même positivement démontré qu'un certain témoin a faussement attesté l'existence d'un fait dont, en réalité, il n'a pas été témoin, qui donc va conclure de

là que le fait lui-même n'a pu exister ? D'autres témoins peuvent attester le même fait, ou, même, il peut avoir eu lieu sans aucun témoin et être cependant un fait. Nos sens et notre intelligence nous parlent de l'existence d'autres êtres en dehors de nous; supposons qu'une investigation nous montre que c'est là une erreur, que ces moyens de connaissance ne garantissent l'existence des objets que comme nos représentations et non leur existence à titre de réalités; celle-ci devient donc l'objet de notre doute, mais, aller plus loin et remplacer l'ancienne certitude de l'existence des êtres externes non seulement par un doute, mais par la certitude opposée de leur non-existence ne serait possible qu'en supposant que tout ce qui n'est pas l'objet actuel de nos perceptions sensibles et de notre raison ne peut aucunement exister. Mais c'est là une hypothèse tout à fait arbitraire, sans fondement logique ni base rationnelle.

Si, dans notre jugement critique concernant l'existence d'autres êtres, nous ne pouvons pas aller au-delà du doute, nous pouvons, quant au sort des principes moraux, être tout à fait tranquilles, car le doute théorique est évidemment insuffisant pour saper la certitude morale et pratique. Il faut aussi se rappeler que le doute critique ne demeure pas le point final de la philosophie, mais est toujours dépassé d'une façon ou d'une autre : c'est la distinction kantienne de phénomènes et de noumènes (apparence, d'une part, et choses en elles-mêmes, de l'autre) rendant alors avec usure aux objets du devoir moral, comme noumènes, la pleine mesure d'existence indépendante que, comme phénomènes, ils ne possèdent pas. D'autres penseurs découvrent de nouveaux témoins de l'existence du monde extérieur dignes de plus de confiance que les sens et l'intelligence (c'est la *foi* immédiate de Jacobi, la *volonté* de Schopenhauer, se révélant comme la base même de notre propre réalité et, par analogie, de la réalité des autres êtres), ou bien ils élaborent un système d'un dogmatisme spéculatif nouveau et plus profond qui rétablit la signification objective de tout ce qui existe (Schelling, Hegel et autres).

Mais, quelle que soit la force, la signification du doute critique concernant l'existence des êtres externes, cela ne se rapporte en tout cas qu'à un seul aspect de la sphère morale. Toute prescription éthique comme telle ne touche l'objet de l'action (les autres hommes) que par son terme extérieur, pour ainsi dire; quant à sa propre base, elle reste à l'intérieur du sujet agissant lui-même : elle ne peut donc aucunement être affectée par quelque théorie que ce soit — positive ou négative — concernant le monde extérieur. Et cet aspect externe de la loi morale qui la lie à son objet appartient, à proprement parler, au domaine de la justice légale et non à celui de la moralité au sens strict. Comme

il sera démontré en son temps, le droit dépend de la moralité et ne peut en être séparé; mais cela n'empêche pas qu'il y ait entre les deux sphères une distinction très nette. Lorsqu'un seul et même acte, par exemple le meurtre, est condamné pareillement par le criminaliste et le moraliste, tous deux rapportent leur jugement à un seul et même ensemble de moments psychologiques aboutissant à l'acte matériel d'enlever la vie; leurs conclusions sont identiques, mais cependant leur point de départ et toute la marche de leur raisonnement sont totalement différents et opposés. Pour le criminaliste, ce qui est de première importance c'est le fait objectif du meurtre — action qui viole le droit d'autrui et caractérise le criminel comme un membre anormal de la société. Pour que cette caractéristique soit fondée et achevée, il faut tenir compte des dispositions psychologiques intimes, d'abord et avant tout de la présence d'une intention criminelle, ce qu'on appelle l'*animus* du crime; mais les conditions subjectives de l'acte n'offriront d'intérêt que par rapport au fait du meurtre et selon leur lien causal avec celui-ci. Si un homme a toute sa vie respiré la vengeance et le meurtre, mais si cet état mental subjectif ne s'est pas extériorisé dans un acte de meurtre ou en une tentative réelle de meurtre, ou en aucun acte de violence, jamais il ne rentrera dans la sphère du criminaliste comme tel. C'est tout le contraire, du point de vue moral : le plus insignifiant sentiment de malice ou de colère, même s'il ne s'est jamais traduit en acte ou en parole, est déjà par lui-même objet direct pour un jugement éthique et une condamnation; tandis qu'au contraire, de ce point de vue, le fait du meurtre a une importance non sous son aspect matériel, mais comme expression, au degré extrême, d'un sentiment mauvais, lequel mérite d'être moralement condamné en lui-même et à tous les stades de son évolution. Pour un criminaliste, le meurtre est une violation du droit ou un dommage illégalement infligé à la victime du crime et à l'ordre social; mais, du point de vue purement moral, la privation de la vie n'est pas en elle-même une perte et peut même être un gain pour la victime; le meurtre n'est un dommage incontestable que pour le meurtrier, non comme fait, mais comme terme suprême de cette malice qui, en elle-même, est un dommage pour l'homme, en tant qu'elle le fait déchoir de sa dignité d'être raisonnable. Certes, du point de vue éthique également, le meurtre est pire qu'une simple explosion de colère; mais il n'en est ainsi que parce que le premier comporte à un plus haut degré la même passion mauvaise que cette dernière et aucunement parce que l'un est une action nuisible et l'autre un simple sentiment. Si, avec la ferme intention de donner la mort à son ennemi, un homme transperce une effigie de cire, il est moralement un meurtrier accompli bien qu'il

LA JUSTIFICATION DU BIEN

n'ait tué personne et n'ait lésé les droits de qui que ce fût. Mais au point de vue juridique c'est justement pour cette dernière raison que son action ne ressemble aucunement à un meurtre, même de loin, et est, tout au plus, un dommage insignifiant au bien d'autrui.

L'idéalisme extrême, qui ne tient comme réalité que les états psychiques internes du sujet ne nie pas pour cela une *différence qualitative* entre ces mêmes états, révélant un degré d'activité du moi plus ou moins grand. Donc, de ce point de vue aussi, nos actes, en dépit du caractère illusoire de leur objet, conservent toute leur importance morale à titre de *témoignages* de notre état spirituel. Ainsi, le sentiment de méchanceté ou de colère indique, comme toute autre *passion*, l'état *passif* de l'esprit ou sa subordination interne aux apparences illusoires et est, en ce sens, immoral. Il est évident que le degré d'immoralité sera en proportion de l'intensité de la passion ou de notre degré de passivité. Plus forte est la passion, plus grande est la passivité de l'esprit qu'elle révèle. C'est pourquoi la passion de la colère aboutissant au meurtre prémédité est plus immorale qu'une irritation momentanée, indépendamment de la question théorique du caractère illusoire de la perception des objets externes. Même au point de vue de l'idéalisme subjectif, dès lors, de mauvaises actions sont pires que des sentiments mauvais qui n'auraient pas trouvé à s'exprimer en actes.

La conclusion qui résulte de ceci est claire. Si tout l'univers n'était que mon rêve, ceci ne serait fatal que pour l'aspect objectif et extérieur de l'éthique (au sens large) et non pour son propre domaine interne. Cela ruinerait l'intérêt que je porte au droit, à la politique, aux questions sociales ou philanthropiques, mais n'affecterait en rien les intérêts moraux individuels ou les devoirs envers moi-même. Je cesserais de me soucier de sauvegarder les droits d'autrui, mais je continuerais de sauvegarder ma propre dignité intime. N'éprouvant aucun intérêt ni tendre pitié pour les fantômes qui m'entourent, je serais d'autant plus obligé de m'abstenir de toutes passions mauvaises ou honteuses les concernant. S'il est contraire à la dignité morale de vouloir du mal à un homme vivant, il l'est davantage d'en vouloir à un vain fantôme; s'il est honteux d'avoir peur de ce qui existe, il l'est davantage d'avoir peur de ce qui est inexistant; s'il est honteux et contraire à la raison de lutter pour arriver à la possession matérielle d'objets réels, il n'est pas moins honteux et beaucoup plus déraisonnable de nourrir un tel désir pour des fantômes issus de notre propre imagination. Laissant de côté la théorie qui prétend que tout ce qui existe n'est que rêve, il est de fait que, dans l'ordre ordinaire des choses, si nous rêvons que nous commettons un acte immoral, nous en éprouvons de la honte,

même après notre réveil. Bien certainement, si en rêve j'ai tué quelqu'un, au réveil je ne suis pas tellement honteux de mon acte qu'heureux de ce qu'il n'a été accompli qu'en rêve; mais, du mauvais sentiment de vengeance ressenti en rêve, je demeure honteux, même après le réveil.

Rattachant ces observations à celles qui précèdent, nous arriverons à cette conclusion générale. La philosophie spéculative (notamment la critique de la connaissance) peut faire naître le doute en ce qui concerne la réalité de l'existence des objets de la moralité, mais elle ne peut certainement donner la certitude de leur non-existence. Ce doute (que, cependant, la philosophie spéculative elle-même écarte par l'une ou l'autre solution) ne peut l'emporter sur la certitude inhérente au témoignage de la conscience. Mais, même s'il était possible d'avoir la certitude de la non-existence des autres êtres (en tant qu'objets d'une activité morale), cela n'affecterait que l'aspect objectif de l'éthique laissant intact son domaine propre et fondamental. Cette conclusion sauvegarde suffisamment l'indépendance interne de la philosophie morale par rapport à la première difficulté provenant de la critique de la connaissance; la seconde surgit en liaison avec le problème métaphysique du libre arbitre.

IV

C'est une manière de voir très répandue que le sort de la conscience morale dépend de telle ou telle solution donnée à la question du libre arbitre. On pose cette alternative : nos actions sont libres ou sont déterminées; puis, on affirme que la seconde hypothèse, le déterminisme, ou doctrine selon laquelle toutes nos actions et tous nos états se produisent nécessairement, rendrait toute morale humaine impossible et enlèverait par là toute signification à la philosophie morale. Si, dit-on, l'homme n'est qu'une roue de la machine de l'univers, où pourrait-il être question d'actions morales ? Mais, toute la force d'un tel argument procède de la confusion erronée d'un déterminisme mécanique et d'un déterminisme général, erreur dont Kant lui-même n'est pas indemne. Le déterminisme général affirme seulement que tout ce qui arrive, et, donc, tout acte de l'homme, *est déterminé* (*determinatur*, — d'où le nom de cette doctrine) *par des raisons d'être suffisantes, sans lesquelles cela ne peut avoir lieu, mais par l'effet desquelles cela se produit avec nécessité*. Or, cette nécessité, bien que toujours égale à elle-même en son idée générale, varie pourtant comme fait actuel selon les domaines divers où elle se réalise. Et, correspondant aux trois espèces principales de

nécessité (relativement aux phénomènes et aux actions), nous pouvons distinguer trois espèces de déterminisme : 1) *déterminisme mécanique*, lequel, s'il était seul, exclurait la moralité; 2) *déterminisme psychologique*, qui admet quelques éléments moraux, mais est difficilement compatible avec certains autres; et 3) *déterminisme rationnel et idéologique* qui livre large place à toutes les exigences de la moralité, à leur force et à leur importance.

La nécessité mécanique existe, sans doute, dans les phénomènes, mais l'assertion qu'elle est la seule espèce de nécessité qui existe n'est que la conséquence d'une métaphysique matérialiste réduisant tout le réel à une somme de mouvements mécaniques de la matière. Or, qu'y a-t-il de commun entre cette manière de voir et la conviction que tout ce qui arrive a une raison d'être suffisante qui le détermine avec nécessité. Pour voir en l'homme une roue de la machine de l'univers, il faut au moins admettre l'existence d'une telle machine, mais tous les philosophes déterministes ne sont pas d'accord sur ceci, loin de là. Beaucoup d'entre eux tiennent le monde matériel comme n'étant qu'une représentation dans l'esprit des êtres spirituels; ils soutiennent que ce ne sont pas ces derniers qui seraient déterminés mécaniquement par les choses réelles, mais que ce seraient les phénomènes qui sont déterminés dans l'esprit selon les lois de l'existence interne des êtres spirituels, dont est l'homme.

Laissant de côté ce point de vue métaphysique et nous tenant dans les limites de l'expérience générale, nous trouvons déjà sans contestations possibles, dans le monde animal une nécessité psychologique interne essentiellement irréductible à un mécanisme quelconque. Les animaux⁷ sont déterminés à agir non seulement du dehors, mais aussi d'eux-mêmes, et par eux-mêmes, non par la poussée et la violence des choses, mais aussi par des motifs déterminants, c'est-à-dire par des images qui leur sont propres; supposant même que ces motifs soient provoqués par des objets extérieurs, ils ne se forment, cependant, et n'agissent dans l'esprit de l'animal que conformément à sa propre nature. Certainement cette nécessité psychologique exclut la liberté, mais lorsque Kant veut l'identifier à la nécessité mécanique, la fausseté de sa thèse se trahit curieusement par une comparaison maladroite

7. Dans un certain sens, on peut certainement dire la même chose des plantes et, allant plus loin, de diverses parties du monde inorganique, car il n'existe dans la nature ni de mécanisme pur, ni absence absolue d'âme; mais, dans ces remarques préliminaires, je désire m'en tenir à ce qui est indiscutable et admissible pour tous. Concernant les diverses espèces de causalité ou de nécessité par rapport au problème du libre arbitre, voir en particulier Schopenhauer : *Grundprobleme der Ethik et Wille in der natur*. L'essentiel de ses raisonnements est repris dans ma *Critique des principes abstraits*, chap. ix).

à laquelle il a recours. D'après ses paroles, la faculté de se déterminer à l'action par ses propres idées n'est en vérité pas meilleure que la liberté d'une broche à rôtir, laquelle, une fois lancée, produit elle-même son mouvement; et Kant, auquel non seulement tout hylozoïsme (vivification de la matière) déplairait, mais qui était le « Natur-philosoph », à l'esprit le plus poétiquement inspiré, ne va certainement pas attribuer à un tel objet qu'une broche le pouvoir de produire de lui-même ses mouvements; quand nous disons qu'elle tourne d'elle-même, nous voulons dire seulement que, grâce au choc reçu, elle continue à se mouvoir *elle-même*. Le mot « elle-même » signifie ici : sans l'aide d'un nouvel agent intervenant, le même sens qu'en français « tout seul⁸ », ce qui ne suppose pas du tout que l'objet mis en mouvement contribue en quoi que ce soit de lui-même à ce mouvement. Or, quand nous disons d'un animal qu'il se meut seul, nous signifions précisément sa propre participation interne à la production de son mouvement. Il fuit son ennemi ou il se jette sur sa nourriture, non pas que ces mouvements lui aient été imprimés d'avance et du dehors, mais parce que en ce moment il éprouve en lui la peur de son ennemi ou le désir de la nourriture. Certes, ces états psychologiques ne sont pas des actes libres de la volonté et à leur tour ils ne créent pas des mouvements corporels; ils ne font que mettre en action des mécanismes existants et aptes à l'exécution de certains mouvements; mais la particularité essentielle qui ne permet pas de réduire cette vie animale à un pur mécanisme, c'est que pour que se produise une réaction normale de l'organisme animal au milieu extérieur, ce dernier doit être représenté en l'animal même sous forme de motif qui détermine ses mouvements selon ses sensations agréables et désagréables. La présence ou l'absence de cette aptitude à sentir indissolublement liées aux deux autres facultés de volonté et d'imagination, — c'est-à-dire la présence ou l'absence d'une vie interne, — est la différence la plus importante qu'on puisse

8. En polonais, le mot *sam* a conservé seulement ce sens négatif : seul sans les autres (le dérivatif *samotny* = solitaire). En russe et en allemand, les deux sens sont possibles; et si le sens positif (causalité interne, spontanée) est donné, le sens négatif (absence de toute autre cause) est présumé, mais nullement vice-versa. C'est ainsi qu'on appelle *samoutchka* (autodidacte) celui qui a été lui-même cause de son instruction et a appris seul sans aide d'autres. Les deux sens se combinent ici, tout comme en d'autres langues dans des mots semblables, par exemple en allemand : *Selbsterziehung*, en anglais : *self-help*. Mais quand nous disons que la broche tourne d'elle-même *sam*, *Selbst* le mot n'a que ce sens négatif qu'à ce moment rien d'étranger ne pousse cet objet; ce disant, on n'entend point dire que la broche est elle-même la cause spontanée de son mouvement; au contraire, cette cause est tout entière contenue dans le choc préalable, tout à fait externe par rapport à l'objet.

concevoir. Si, donc, nous reconnaissons à l'animal cette vie interne, la déniait, au contraire, à un automate mécanique, nous n'avons aucun droit de les identifier comme le fait Kant⁹.

La vie psychique se manifestant selon les diverses espèces et l'individu chez les animaux (et chez l'homme) présente les différences qualitatives d'après lesquelles nous distinguons, par exemple, des animaux féroces et doux, courageux et peureux. Les animaux mêmes ne reconnaissent pas ces qualités comme bonnes ou mauvaises, mais, chez les êtres humains, au contraire, ces mêmes qualités sont considérées comme indices d'une bonne ou mauvaise nature. Il y a ici déjà implicitement un certain élément moral; et, comme l'expérience prouve d'une manière indubitable qu'une bonne nature peut être cultivée, et une mauvaise nature affaiblie ou corrigée, nous avons ici déjà matière pour la philosophie morale et un problème d'application pratique de celle-ci, bien qu'il ne soit évidemment pas encore question du libre arbitre. Mais, l'indépendance décisive de l'éthique à l'égard de ce problème métaphysique se trouve non dans le domaine de la vie psychique commune à l'homme et aux animaux, mais dans la sphère de la moralité humaine propre.

V

Tout comme dans le monde animal la nécessité psychologique vient s'ajouter à la nécessité mécanique sans la supprimer, mais aussi sans s'y réduire, de même, chez l'homme, à ces deux espèces de nécessité vient s'ajouter la nécessité de l'idée et de la raison ou *nécessité morale*. Elle comporte essentiellement que les motifs ou raisons suffisantes des actions des hommes ne se bornent pas aux images concrètes et particulières qui agissent sur la volonté au moyen des sensations plaisantes ou déplaisantes, mais que ces images peuvent être remplacées comme motifs et raisons suffisantes des actions de l'homme par l'idée rationnelle et universelle du bien agissant sur la volonté consciente sous la forme du devoir absolu ou, selon la terminologie de Kant, de l'impératif catégorique. Parlant plus simplement, l'homme peut faire le bien en dehors ou en contradiction de toutes considérations d'intérêt égoïste, au nom de l'idée même du bien, par respect pour

9. Le droit de douter logiquement de l'existence d'une vie mentale chez les animaux ne peut s'appuyer que sur les mêmes raisons qui me permettraient de douter de l'existence d'un esprit chez tous les êtres autres que moi (voir plus haut). Une solution exacte de ce problème purement théorique est impossible sur le terrain de l'éthique et n'est nullement nécessaire sur celui-ci : c'est un problème d'épistémologie et de métaphysique.

le devoir ou loi morale. Ceci est justement le point culminant de la moralité, et il est, cependant, tout à fait compatible avec le déterminisme et n'exige aucunement ce qu'on appelle le libre arbitre. Ceux qui affirment le contraire devraient d'abord bannir de l'esprit et du langage humain le terme même de « nécessité morale », car ce serait une *contradictio in adjecto* si la moralité n'était possible qu'à la seule condition de choisir librement. Cependant, l'idée exprimée par ce terme est non seulement compréhensible pour tout le monde, mais elle résulte de la nature même de la chose. La nécessité, en général, est la dépendance absolue d'une action (de l'*effectus* au sens large) selon la raison d'être qui la détermine, et c'est pour cela que cette raison est appelée suffisante. Quand celle-ci est un coup ou un choc physique, la nécessité est mécanique; quand elle est une excitation mentale, la nécessité est psychologique; quand c'est l'idée du bien, la nécessité est morale. Tout comme il y a eu de vains essais de réduire la psychologie à la mécanique, ainsi tente-t-on vainement maintenant de réduire la moralité à la psychologie, c'est-à-dire de démontrer que les véritables motifs de l'action humaine ne peuvent être que des affections mentales et non la conscience du devoir, — en d'autres termes, que jamais l'homme n'agit uniquement par conscience. Prouver ceci, évidemment, est impossible. Il est exact que l'idée morale n'est que rarement la raison suffisante de l'action; mais, qu'en résulte-t-il? Les végétaux et animaux ne représentent qu'une quantité insignifiante en comparaison de la masse inorganique de la sphère terrestre; mais personne n'en conclura qu'il n'y a ni flore, ni faune sur la terre. La nécessité morale est tout simplement la plus remarquable des fleurs sur le sol psychologique de l'humanité, et, d'autant plus grande est sa valeur pour la philosophie.

Tout ce qui est supérieur ou plus parfait présuppose de par son existence même un certain *affranchissement* de ce qui est inférieur, ou, plus exactement, de la domination exclusive par ce qui est inférieur. C'est ainsi que la faculté de se déterminer à agir au moyen d'images ou de motifs signifie l'affranchissement d'une soumission exclusive aux chocs et aux coups matériels, c'est-à-dire que la nécessité psychologique signifie l'affranchissement de la nécessité mécanique. Dans le même sens, la nécessité morale, tout en conservant tout son caractère de nécessité, est l'affranchissement d'une nécessité inférieure psychologique. Si quelqu'un est capable de se déterminer à agir par l'idée pure du bien ou par les exigences absolues du devoir moral, cela signifie qu'il est affranchi de l'influence dominante des émotions et peut lutter avec succès contre les plus puissantes d'entre elles. Mais, cette *liberté rationnelle* n'a rien de commun avec le soi-disant libre arbitre, qui consiste exactement en ce que la volonté n'est

déterminée par rien autre qu'elle-même, ou, selon l'impeccable formule de Duns Scott, « rien d'autre que la volonté elle-même ne cause l'acte de vouloir dans la volonté » (*nihil aliud a voluntate causat actum volendi in voluntate*). Je ne dis pas qu'il n'existe pas un tel libre arbitre; j'affirme seulement qu'il n'y en a pas trace dans les actions morales. Dans ces actions, la volonté est chose déterminée; quant à ce qui la détermine, c'est l'idée du bien ou la loi morale, — loi universelle, nécessaire et indépendante de la volonté tant par son contenu que par son origine. On peut, cependant, penser que l'acte même d'accepter ou non la loi morale comme base de la volonté ne dépend que de cette volonté, ce qui expliquerait que la même idée du bien est adoptée par les uns comme motif suffisant pour agir, et rejetée par les autres. Mais d'abord une seule et même idée a pour différentes personnes un degré différent de clarté et de plénitude; ensuite cette différence résulte d'une inégale réceptivité présentée par des natures différentes à l'égard des motifs moraux en général. Or, toute causalité ou nécessité présuppose une réceptivité spéciale de certains objets par rapport à certaines excitations. Le coup d'une queue de billard qui met en mouvement la bille ne produit aucun effet sur un rayon de soleil; la même herbe succulente qui excite l'appétit irrésistible d'un cerf ne présente ordinairement aucun motif de désir pour un chat, etc. Si l'on tient pour manifestations de libre arbitre l'indifférence du rayon solaire aux coups de la queue de billard ou le dégoût d'un carnivore pour la nourriture végétale, alors, évidemment, les bonnes ou mauvaises actions de l'homme devraient aussi être reconnues comme arbitraires. Mais, ceci n'est que vain usage d'une terminologie vicieuse, et rien de plus.

Pour que l'idée du bien, sous forme de devoir, acquière la force d'une raison d'être suffisante ou d'un motif d'action, il faut la combinaison de deux facteurs : une clarté et une plénitude suffisantes de cette idée même dans la conscience et une réceptivité morale suffisante de la part du sujet. Il est évident que, malgré ce que peuvent prétendre unilatéralement les écoles éthiques, la présence d'un de ces facteurs, en l'absence de l'autre, est insuffisante pour produire l'effet moral. Ainsi, pour faire usage d'exemples bibliques, Abraham, qui avait la plus grande réceptivité morale, mais une connaissance insuffisante de ce qui est contenu dans l'idée du bien, prit la décision d'immoler son fils; il avait pleine conscience de la forme impérative de la loi morale comme expression de la volonté suprême et il l'acceptait absolument; il lui manquait seulement de concevoir ce qui peut et ce qui ne peut être un bien, un objet de la volonté de Dieu, — preuve évidente que, même les justes ont besoin de philosophie morale. Dans le texte biblique, la décision d'Abraham

est appréciée de deux façons : 1° comme un acte de soumission religieuse et d'abnégation, de foi, qui, par son caractère illimité, apporta au patriarche et à sa postérité les plus grandes bénédictions, — et 2° comme impliquant l'idée de l'indifférence de la volonté divine quant à la qualité de l'acte : idée tellement erronée et dangereuse qu'une intervention céleste fut nécessaire pour l'empêcher d'accomplir son dessein. (Je n'ai pas à insister ici sur le lien qu'il y a entre cet événement et les ténèbres païennes, ni sur ses rapports mystérieux avec la lumière chrétienne.) Tout à l'encontre du cas d'Abraham, le prophète Balaam, en l'ipit de la conscience exacte qu'il avait de ce qui devait être accompli, fut amené par son cœur pervers à préférer les dons d'un roi aux prescriptions de la volonté divine et se décida à maudire le peuple de Dieu.

Quand le motif moral fait défaut d'un côté ou de l'autre, il n'opère pas; quand, au contraire, il est suffisant des deux côtés, il agit avec nécessité, comme toute autre cause. A supposer que j'accepte la loi morale comme motif d'actions, pour elle-même, pour elle seule, par respect pour elle et sans y mêler aucun motif externe, cette faculté même d'estimer si haut et avec un tel désintéressement la loi morale, la préférant à toute autre chose, c'est déjà une qualité spirituelle et non quelque chose d'arbitraire; l'activité qui en découle, tout en étant rationnellement libre, est soumise entièrement à une *nécessité* morale et ne peut aucunement être arbitraire ou accidentelle. Elle est libre, au sens relatif, affranchie de la nécessité inférieure, mécanique et psychologique, mais n'est aucunement affranchie de la nécessité interne et supérieure du Bien absolu. La moralité et la philosophie morale sont fondées entièrement sur la liberté rationnelle ou sur la nécessité morale, excluant complètement de leur sphère la liberté irrationnelle et inconditionnelle ou le choix arbitraire.

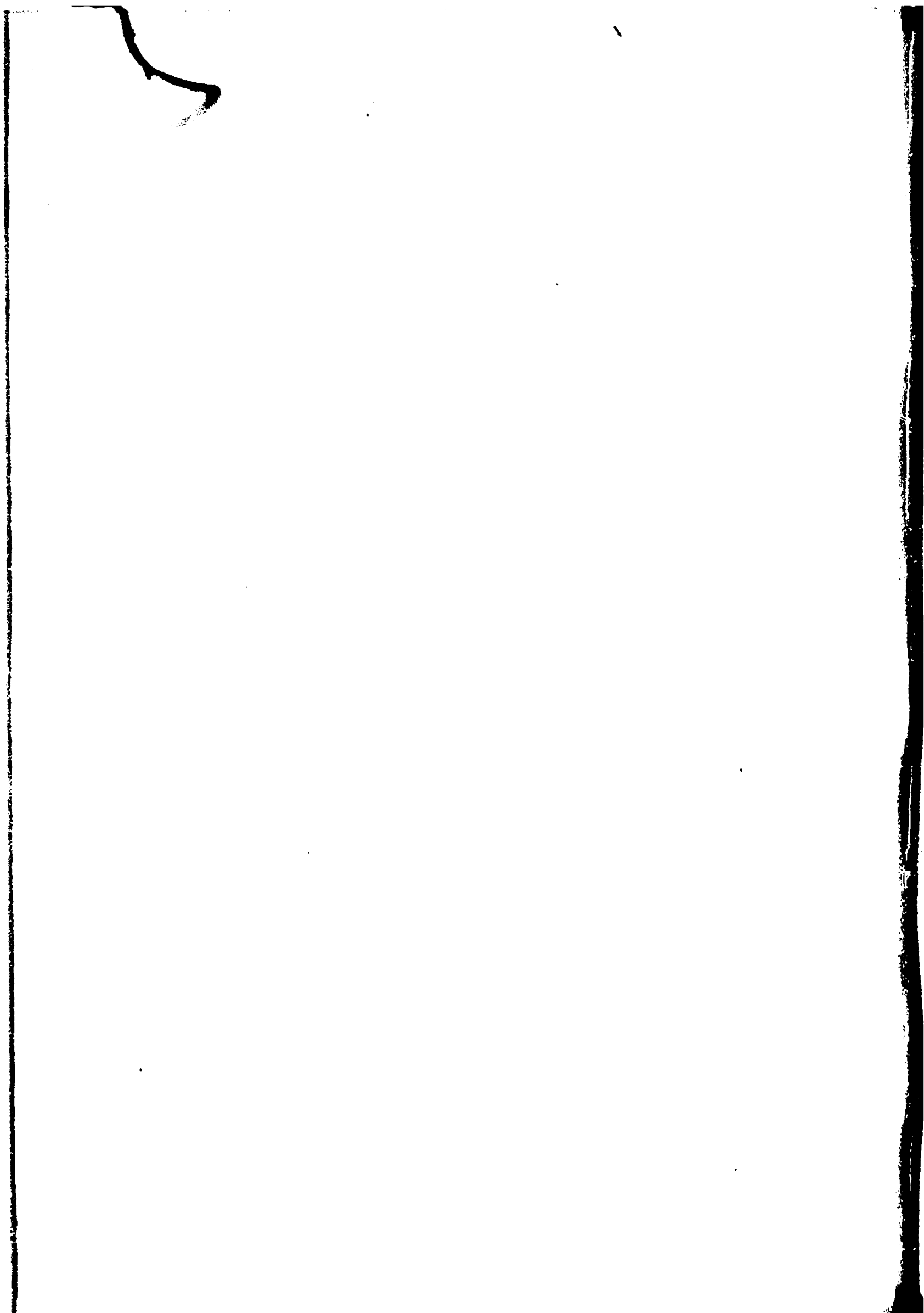
Pour que le choix conscient de l'homme puisse être déterminé par l'idée du bien avec une pleine nécessité interne et avoir un motif *suffisant*, le contenu de cette idée doit avoir atteint un développement suffisant; l'intelligence doit présenter l'idée à la volonté avec sa plénitude de force, — tel est précisément le rôle de la philosophie morale. L'éthique est donc non pas seulement conciliable avec le déterminisme : elle rend possible la forme supérieure de la nécessité. Quand un homme qui a atteint un haut degré de développement moral subordonne en pleine conscience sa volonté à l'idée du bien, connaissant pleinement celle-ci et l'ayant profondément pénétrée, il est évident qu'il n'y a pas une ombre d'arbitraire dans sa soumission à la loi morale, mais que celle-ci est nécessaire d'une nécessité absolue.

Cependant, malgré tout ce qui a été dit, il existe une liberté absolue de choisir. Mais elle se trouve non pas dans le fait de se

déterminer soi-même au point de vue moral, ni dans les actes de la raison pratique où Kant la cherchait, mais justement au pôle opposé de la vie intérieure. A présent, je ne puis qu'indiquer partiellement et imparfaitement ce que je veux dire. Le bien ne peut, comme cela a déjà été observé, faire l'objet direct d'un choix arbitraire. Supposant le degré requis de connaissance et de réceptivité de la part du sujet, son excellence intrinsèque est une raison complètement suffisante pour le préférer au principe opposé; il n'y a donc pas de place pour un choix arbitraire. Lorsque je choisis le bien, ce n'est point du tout parce que je le veux, mais parce que cela est bon, pour sa valeur, et parce que je puis concevoir son importance. Or, qu'est-ce qui détermine l'acte opposé, rejeter le bien et choisir le mal? Un tel choix est-il dû entièrement au fait que je ne connais pas le mal et que, par erreur, je le prends pour le bien, comme le pense une certaine école de morale? Que ce soit ainsi *toujours*, il est impossible de le démontrer. Même si une connaissance suffisante du bien jointe à une réceptivité suffisante détermine *nécessairement* notre volonté dans le sens moral, reste encore la question : est-ce que la réceptivité insuffisante par rapport au bien et la réceptivité par rapport au mal n'est qu'un pur fait naturel? est-ce qu'elle ne dépend pas de la volonté? Dans ce cas, celle-ci n'ayant pas de motif rationnel pour la déterminer dans cette direction mauvaise (car il est contraire à la raison de se soumettre au mal au lieu du bien) est elle-même la cause définitive de sa propre détermination. Pour un être raisonnable, il n'y a aucune raison objective d'aimer le mal comme tel; la volonté ne peut donc le choisir qu'arbitrairement, à condition, bien entendu, qu'il y ait conscience claire et complète, car s'il n'y a que demi-conscience, le mauvais choix s'expliquerait suffisamment par une erreur de jugement. Le bien détermine mon choix en sa faveur par tout l'infini de son contenu positif et de sa réalité. Ce choix est donc *infiniment* déterminé; sa nécessité est absolue; rien n'est arbitraire en lui. Pour le choix du mal, au contraire, il n'y a aucune raison déterminante, aucune espèce de nécessité, par conséquent, un arbitraire infini. Dès lors, la question se pose sous cette forme : en supposant une connaissance nette et complète du bien, un être raisonnable peut-il se trouver tellement dépourvu de réceptivité par rapport au bien pour le rejeter absolument et définitivement, et choisir le mal? Un tel manque de réceptivité par rapport au bien (par ailleurs, parfaitement reconnu) serait quelque chose d'absolument irrationnel; ce ne serait, donc, qu'un acte irrationnel de cette sorte qui rentrerait dans le cadre de la définition d'une liberté absolue ou du choix arbitraire. Nous n'avons pas le droit de nier *a priori* sa possibilité. Ce n'est que dans les profondeurs les plus obscures de la métaphysique qu'on pourrait chercher des

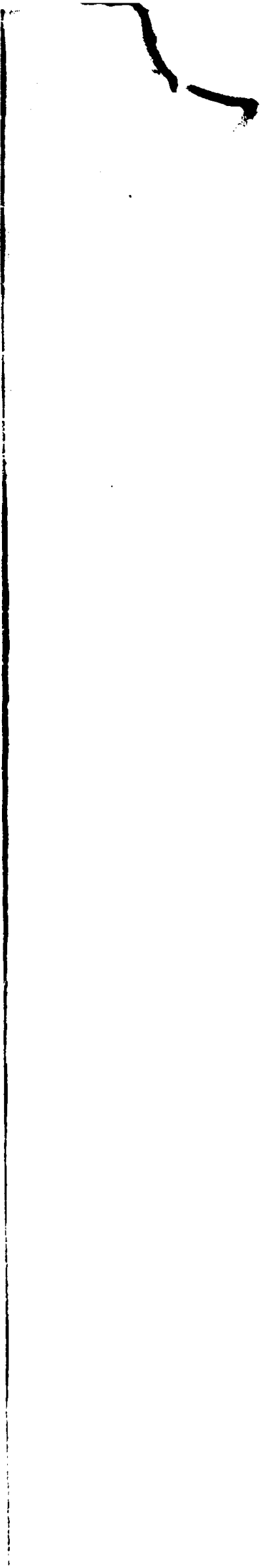
raisons pour ou contre cela. Mais, en tout cas, avant de poser la question de savoir s'il peut exister un être qui, connaissant pleinement le bien, pourrait arbitrairement le rejeter et préférer le mal, nous devons d'abord, nous-mêmes, nous rendre un compte exact de tout ce que l'idée du bien contient et implique. Telle est la tâche de la philosophie morale; on voit que cette dernière est présupposée par la question métaphysique de la liberté de la volonté (si l'on a en vue de la résoudre à fond), mais, que, bien certainement, celle-là ne dépend pas de celle-ci¹⁰. Avant toute métaphysique, nous pouvons et devons apprendre ce que notre raison trouve comme étant le bien dans la nature humaine et comment elle développe ce bien naturel, l'élevant à la hauteur de la perfection morale absolue.

10. Une grande partie de ma philosophie théorique sera consacrée à la solution du problème de la volonté libre. En attendant, il me suffit de montrer que ce problème n'influe pas immédiatement sur la philosophie morale qui s'occupe de la conception du bien, — que celui-ci soit tenu comme objet d'un choix arbitraire ou comme un motif qui détermine nécessairement l'activité des êtres raisonnables et moraux. Dans la suite de ce livre, parlant de liberté humaine, de liberté individuelle, etc., j'entendrai toujours soit la liberté morale qui est un fait éthique, soit la liberté politique qui est un postulat éthique, sans plus me référer à l'absolue liberté de choix, pur problème métaphysique.



PREMIÈRE PARTIE

LE BIEN DANS LA NATURE HUMAINE



CHAPITRE PREMIER

LES DONNEES PRIMORDIALES DE LA MORALITE

- I. — *Le sentiment de la pudeur à l'origine, de la pudeur sexuelle racine naturelle de la moralité humaine. — Impudeur réelle de tous les animaux et soi-disant impudeur de certains peuples sauvages : cette dernière indique une différence dans les rapports extérieurs et non dans le sens lui-même. — Induction erronée de Darwin basée sur le phénilisme.*
- II. — *Le sens profond de la pudeur : ce qui a honte se détache par l'acte psychique même de pudeur de l'objet dont il a honte. — En ayant honte du développement fondamental de sa nature animale, l'homme prouve qu'il n'est pas un simple phénomène naturel, mais qu'il a une valeur propre indépendante supra-animale (confirmation et explication prises dans la Bible). — Le sens de la pudeur inexplicable au point de vue de l'utilitarisme.*
- III. — *La seconde donnée morale de la nature humaine : la pitié ou le sentiment sympathique, exprimant l'attitude de l'homme, non à l'égard de la nature inférieure (comme dans le cas de la pudeur), mais des êtres vivants ses semblables. — La pitié ne peut être qu'un résultat du progrès humain, puisqu'elle existe aussi chez les animaux. — La pitié est la racine psychologique individuelle des justes relations sociales.*
- IV. — *La troisième donnée morale de la nature humaine : le sentiment de révérence ou de piété qui exprime l'attitude qui s'impose à l'homme envers le principe suprême et constitue la racine psychologique individuelle de la religion. — Remarque de Darwin sur les rudiments de sentiments religieux chez les animaux apprivoisés.*
- V. — *Les sentiments de pudeur, de pitié et de piété épuisent complètement tout le domaine des rapports moraux possibles de l'homme : envers ce qui lui est inférieur, égal et supérieur. — Ces rapports normaux sont déterminés comme la maîtrise sur la sensualité matérielle, la solidarité avec les autres êtres vivants et la soumission intérieure au principe surhumain. — Toutes les autres déterminations de la vie morale (toutes les vertus) peuvent être ramenées à des modifications de ces trois faits fondamentaux, ou*

LE BIEN DANS LA NATURE HUMAINE

au résultat de l'action réciproque de ceux-ci et de la nature intellectuelle de l'homme (exemple).

VI. — *La conscience, comme une transformation de la pudeur, dans une forme définie et généralisée. — Soi-disant conscience des animaux.*

VII. — *La raison humaine déduit des faits fondamentaux de la moralité les principes universels et nécessaires et les règles de la vie morale.*

I

Toute doctrine morale, quelles que soient sa force de conviction intrinsèque ou son autorité extrinsèque, restera stérile et inefficace, si elle ne trouve pas un fondement ferme dans la nature morale même de l'homme. Malgré toute la variété des degrés du développement spirituel dans le passé et le présent de l'humanité, malgré toutes les déviations individuelles et les influences générales de la race, du climat et des conditions historiques, — il existe toujours un fondement dernier d'une moralité obligatoire pour tous les hommes et c'est sur cette base que doit s'appuyer toute construction sérieuse dans le domaine de l'éthique. L'adhésion à cette vérité ne dépend d'aucune manière de telle ou telle conception métaphysique ou scientifique sur l'origine de l'homme. Qu'elle soit le résultat d'une longue série de transformations d'organismes animaux ou le produit immédiat d'un acte créateur suprême, en tous cas, la nature humaine existe avec tous ses traits distinctifs, parmi lesquels ceux qui caractérisent la moralité occupent la place la plus importante.

Le caractère distinctif de la nature psychique de l'homme n'est pas dénié par le célèbre représentant du transformisme dans le domaine de l'histoire naturelle : Charles Darwin dit : « Évidemment, la différence à cet égard (entre l'homme et tous les autres animaux) est énorme, même si nous comparons l'esprit d'un sauvage le plus inculte, ne sachant pas compter jusqu'à quatre et n'employant à peu près aucun terme abstrait pour désigner des objets communs et des sentiments simples, à celui du singe le plus hautement doué. Et, sans doute, la différence resterait toujours énorme, même si on réussissait à élever et civiliser un singe d'espèce supérieure comme c'est le cas du chien par rapport à sa forme originelle, le loup ou le chacal. Les aborigènes de la Terre de Feu appartiennent aux races les plus barbares; cependant, me trouvant à bord du navire *Beagle*, avec trois de ces sauvages qui avaient habité plusieurs années en Angleterre, et qui avaient appris un peu d'anglais, je ne cessais pas de m'é-

tonner de l'étroite ressemblance qu'ils avaient avec nous par leur mentalité et la plupart de leurs capacités mentales¹. »

Plus loin, Darwin explique qu'il est tout à fait de l'avis des auteurs qui soutiennent que, de toutes les différences qui existent entre les hommes et les animaux, la plus importante est le sentiment moral²; lequel, à son point de vue, doit être considéré non comme acquis, mais comme inné³. Mais, entraîné par sa tendance (légitime jusqu'à une certaine limite) à remplir l'intervalle « immense » par des chaînons intermédiaires, Darwin commet une erreur fondamentale. Il attribue à toute moralité humaine originelle un caractère exclusivement *social*, la reliant ainsi aux instincts sociaux des animaux. La moralité personnelle ou individuelle n'a, d'après Darwin, que la signification d'un phénomène dérivé, résultat postérieur de l'évolution historique. Il affirme que les seules vertus qui existent pour les sauvages sont celles qu'exigent les intérêts de leur groupe social⁴. Mais un seul fait, simple et universel, suffit à réfuter cette conception. Il y a un sentiment ne présentant aucun intérêt social, qui fait totalement défaut chez les animaux supérieurs, mais qui se manifeste clairement dans les races humaines, même les plus inférieures. En vertu de ce sentiment, l'homme le plus sauvage et le moins développé éprouve une certaine *honte*, c'est-à-dire reconnaît comme *mauvais*, et cache un acte physiologique, qui non seulement satisfait son désir et son besoin, mais est de plus utile et nécessaire pour prolonger son espèce. Proche de ce sentiment est la répugnance à demeurer dans l'état de nudité naturelle, ce qui pousse les sauvages à inventer des *vêtements*, même quand le climat et la simplicité de la vie ne les exigent pas.

Ce fait d'ordre moral distingue l'homme de la manière la plus tranchante de tous les autres animaux, car parmi eux nous ne trouvons pas le moindre indice de rien d'approchant. Darwin lui-même, raisonnant sur les instincts religieux des chiens, etc., n'essaie jamais de trouver chez aucun animal quelque rudiment de pudeur. Et, de fait, pour ne pas parler des êtres inférieurs, les animaux domestiques, même les plus hautement doués et les mieux élevés, ne font aucunement exception à cette règle. Le cheval, si noble par ailleurs, a fourni au prophète biblique l'image qui convenait pour décrire l'absence de pudeur de la jeunesse dissolue de l'aristocratie de Jérusalem; le chien, si loyal, est depuis longtemps, et avec raison, tenu comme exemple

1. Darwin, *De l'origine de l'homme, par voie de sélection naturelle* (d'après la traduction allemande de Victor Carus), début du chap. III.

2. Id., *ibid.*, chap. III.

3. *Ibid.*, réponse à Mill.

4. *Ibid.*, sur les vertus sociales.

typique d'une totale impudeur; et, parmi les animaux sauvages, l'être qui à certains égards est le plus développé, le singe, présente un exemple particulièrement frappant de cynisme effréné, rendu plus apparent encore à raison de la ressemblance extérieure du singe avec l'homme et aussi de son esprit extrêmement vivant et de son tempérament passionné.

Puisqu'il est absolument impossible de découvrir la pudeur chez les animaux, les naturalistes d'une certaine école sont contraints de la nier chez l'homme. N'ayant découvert aucun animal pudique, Darwin parle de l'impudeur des peuples sauvages⁵. De l'homme qui avait été faire le tour du monde à bord du navire *Beagle*, on pouvait attendre les déclarations positives et nettes d'un témoin oculaire; mais, au lieu de cela, il se borne à des remarques brèves et sans preuves qui ne peuvent convaincre personne. Ce ne sont pas seulement des sauvages quelconques, mais même les peuples cultivés des temps biblique ou homérique qui peuvent nous paraître sans pudeur, en ce sens que le sentiment de la pudeur qu'ils possédaient, sans doute, ne s'exprimait pas toujours sous les mêmes formes ou ne s'étendait pas à tous les détails de la vie journalière auxquels il est associé pour nous. Mais, quant à cela, pas n'est besoin d'en appeler à des régions et à des temps éloignés : des gens qui vivent à côté de nous, mais appartiennent à d'autres classes sociales, trouvent permis en bien des cas ce dont nous avons honte; et cependant personne ne prétendra que le sentiment même de la pudeur leur est inconnu. Encore moins est-il possible d'établir des déductions générales, quelles qu'elles soient, de ces cas d'absences complètes de sens moral que révèlent les annales du crime : il naît parfois des monstres sans tête parmi la race humaine, néanmoins une tête d'homme demeure un élément essentiel de notre organisme.

Pour prouver sa thèse concernant l'impudeur de l'homme primitif, Darwin se réfère aussi sommairement aux rites religieux des anciens, c'est-à-dire au culte phallique. Or, ce fait important milite plutôt contre lui. Une impudeur intentionnelle et exagérée, — une impudeur érigée en principe religieux, — présuppose, à toute évidence, l'existence de la pudeur. De la même manière, le sacrifice de leurs enfants offerts aux dieux par les parents ne démontre nullement l'absence de pitié ou d'amour paternel.

5. *Ibid.* Traitant des sauvages, les hommes de science, même sérieux, manifestent parfois une légèreté d'esprit inconcevable. Un exemple curieux me sauta aux yeux, il y a peu de temps, chez l'anthropologue Broca : il affirme que les indigènes des îles Andaman ne portent pas d'habits; car, dit-il, on ne peut considérer comme tel une mince ceinture avec un morceau de peau y attaché. Je crois qu'avec plus de raison on pourrait dénier le rôle essentiel d'habit au frac européen.

mais présuppose au contraire ces sentiments : l'essentiel de ces sacrifices était d'immoler des enfants *aimés* ; si, en effet, la victime sacrifiée n'est pas chère à celui qui offre le sacrifice, ce dernier serait sans valeur et perdrait son caractère de sacrifice. (Ce n'est que plus tard, quand le sentiment religieux s'affaiblit, qu'on en vint à omettre cet élément fondamental de tout sacrifice, en offrant d'autres victimes par une *substitution* symbolique.) Aucune religion, même la plus sauvage, ne peut être fondée sur une absence totale de pudeur, pas plus que sur l'absence de toute pitié. Une fausse religion présuppose la nature morale tout comme la vraie, et cela justement en ce qu'elle tend à la pervertir. Les forces démoniaques, adorées dans les cultes sanglants et immoraux de l'ancien paganisme, se nourrissaient et vivaient de cette perversion effective et de cette immoralité positive. Ces religions n'exigeaient-elles que l'accomplissement simple et naturel d'un certain acte physiologique ? Non, il s'agissait d'une perversion érigée en puissance, d'une violation de toutes les limites qu'imposent la nature, la société et la conscience. Le caractère religieux de ces orgies effrénées montre l'importance extraordinaire de ce point de vue qui nous intéresse ; si elles n'impliquaient qu'une naturelle impudeur, d'où leur viendrait ce qu'il y a en elles d'outré, de perversi et de mystique ?

Évidemment, Darwin n'aurait pas besoin de recourir à des arguments indirects si peu convaincants à l'appui de sa thèse liant la moralité humaine à la moralité animale ; s'il pouvait produire n'importe quels faits certains montrant chez les animaux ne fût-ce qu'une pudeur même rudimentaire. Mais il n'existe point de tels faits, et la pudeur demeure indubitablement un caractère spécifique de l'homme, même du simple point de vue extérieur et empirique.

II

Le sens de la pudeur (en son fondement) est déjà, en fait, un caractère qui distingue d'une manière absolue l'homme de toute la nature inférieure. Aucun être vivant n'a ce sens au moindre degré, alors que chez l'homme il s'est manifesté depuis un temps immémorial et est capable de croissance et de développement.

Mais ce qui est impliqué par ce fait donne à celui-ci une signification bien plus profonde encore. Le sens de la pudeur n'est pas seulement un caractère distinctif qui, pour une observation extérieure, détache et sépare l'homme du reste du monde animal : c'est par lui que l'homme se sépare en réalité lui-même de toute la nature matérielle, aussi bien de celle qui l'entoure que de celle qui lui est propre. A éprouver de la honte de ses propres

tendances naturelles et des fonctions de son propre organisme, l'homme montre par le fait même qu'il n'est pas seulement *cet* être matériel, mais qu'il est aussi quelque chose d'autre et de supérieur. Dans l'acte psychologique de la pudeur, celui qui a honte se sépare de ce dont il a honte; or, la nature matérielle ne peut pas être étrangère ou extérieure à elle-même; dès lors, si j'éprouve de la honte de ma nature matérielle, je prouve par le fait même qu'entre elle et moi il n'y a pas identité. Et c'est précisément au moment où l'homme tombe sous l'influence d'un procédé matériel de la nature et se confond avec elle que sa particularité distinctive et son indépendance interne s'affirment dans le sens de la pudeur, dans lequel et par lequel il considère la vie matérielle comme étant autre que lui-même, comme lui étant étrangère, comme une chose qui ne doit pas le dominer.

Si même on nous présentait des cas individuels d'une pudeur sexuelle chez les animaux, ce ne serait qu'un phénomène faisant déjà pressentir la nature *humaine*; car, en tout cas, il est clair qu'un être qui a honte de son animalité montre par le fait qu'il est plus qu'un simple animal. Personne, qui croit que l'ânesse de Balaam parlait, n'a jamais nié de ce fait que le don de la parole raisonnable soit le trait spécifique qui distingue l'homme des autres animaux. Or, bien plus fondamental en ce domaine est encore chez lui le sens de la pudeur sexuelle.

Ce fait fondamental d'anthropologie et d'histoire — inaperçu ou sciemment omis dans le livre du coryphée scientifique moderne — avait été remarqué trois mille ans avant nous dans un passage inspiré d'un livre de beaucoup plus grande autorité : « ... et leurs yeux à tous deux s'ouvrirent (au moment de la chute) et ils connurent qu'ils étaient nus, et ayant assemblé des feuilles de figuier ils s'en firent des ceintures, et ils entendirent la voix du Seigneur Dieu... et ils se cachèrent de la face de Dieu parmi les arbres du jardin; mais le Seigneur Dieu appela Adam et lui dit : « Où es-tu ? » Et l'homme dit : « J'ai entendu ta voix « dans le jardin, et j'ai eu peur, car je suis nu, et je me suis « caché ». Et Dieu dit : « Qui t'a appris que tu es nu ? » (Gen., III, 7-11).

Au moment de la chute, une voix supérieure se fait entendre dans la profondeur de l'âme humaine et demande : « Où es-tu ? où est ta dignité morale ? Homme, seigneur de la nature et image de Dieu, existes-tu encore ? » Et la réponse est donnée aussitôt : « J'ai entendu la voix divine et j'ai eu peur de laisser à découvert ma nature inférieure; *j'ai honte, donc j'existe*; j'existe non seulement physiquement, mais aussi moralement; j'ai honte de mon animalité, donc j'existe aussi comme homme. »

C'est par son activité propre et par l'examen de son être propre que l'homme atteint la conscience morale de soi. La science ma-

térialiste tenterait en vain de donner, de son point de vue à elle, une réponse satisfaisante à la question posée depuis si longtemps à l'homme : « Qui t'a appris que tu es nu ? »

La signification indépendante et foncière du sens de la pudeur serait expliquée et écartée, si on réussissait à lier ce fait moral à quelque utilité matérielle qui en résulterait pour l'individu ou l'espèce dans la lutte pour l'existence. En ce cas, on rendrait compte de la pudeur comme d'une manifestation de l'instinct animal de conservation (individuel ou social). Or c'est justement ce lien qu'on ne peut trouver.

Un sens de la pudeur associé aux actes sexuels pourrait être présenté comme utile à l'individu et à l'espèce, en protection contre l'abus de cette importante fonction organique. Chez les animaux soumis à l'instinct, il n'y a pas d'excès nuisibles; quant à l'homme, à raison d'un développement supérieur de la conscience individuelle et de la volonté, de tels abus deviennent possibles; et voici que contre les plus pernicioeux d'entre eux — les abus de l'instinct sexuel — un contrepoids bien utile se rencontre chez l'homme dans le sens de la pudeur qui se développe selon les conditions générales de la sélection naturelle. Ce raisonnement paraît plausible, mais il ne fait que le paraître. D'abord, il s'y trouve une contradiction interne. Si l'instinct de conservation — le plus fondamental et le plus fort de tous — apparaît comme impuissant à protéger l'homme contre des excès pernicioeux, d'où viendrait une telle force à ce sens de la pudeur, instinct nouveau et dérivé ? Or, si les suggestions de cette pudeur instinctive n'ont pas assez d'influence sur l'homme, comme c'est le cas en réalité, aucune utilité spéciale de la pudeur ne se manifeste alors et elle demeure inexplicable d'un point de vue utilitaire et matérialiste. Au lieu d'empêcher les excès qui sont une violation de l'ordre normal, la pudeur n'apparaît plus que comme un autre objet de telle violation, c'est-à-dire comme une complication tout à fait inutile.

Proche de la précédente, il est une autre considération qui contredit le point de vue utilitaire à propos de la pudeur : le fait que ce sentiment se manifeste le plus clairement avant d'entrer dans les rapports sexuels : la pudeur parle plus clairement et plus haut *virginibus puerisque*, de telle sorte que si sa voix avait une action directe et pratique, elle aurait rendu impossible ce même fait contre les abus duquel elle semble dirigée ; non seulement elle ne serait pas utile, mais elle serait pernicioeuse pour l'individu comme pour l'espèce; mais si la pudeur n'a pas d'efficacité pratique dans le cas même où elle parle le plus haut, on se demande quel effet on pourrait attendre d'elle dans la suite. Tant que la pudeur est ressentie il ne peut encore être question d'abus, et, quand apparaît l'abus, alors il n'est déjà plus ques-

tion de parler de pudeur. Un homme normal est suffisamment protégé contre les excès pernicious par la simple sensation du désir satisfait; quant à l'homme anormal ou à celui dont les instincts sont pervertis, c'est par la pudeur qu'il se distingue le moins. Donc, en général, là où la pudeur aurait pu, du point de vue utilitaire, être utile, elle est absente; là, au contraire, où elle est présente, elle est sans utilité.

En vérité, le sens de la pudeur s'éveille non par l'abus d'une certaine fonction organique, mais par la simple manifestation de cette fonction : c'est le fait naturel lui-même qui est ressenti comme honteux. Si ceci manifesta l'instinct de conservation, ce n'est que dans un sens tout à fait spécial. Ce n'est pas le bien-être naturel du sujet qui est sauvegardé en ce cas, mais sa dignité suprême d'être humain, ou, plus exactement, cette dignité n'est pas sauvegardée, mais rend témoignage d'elle-même, de ce qu'elle est encore sauve dans la profondeur de notre être. La manifestation la plus forte de la vie organique provoque une réaction de la part du principe spirituel; celui-ci rappelle à la conscience personnelle que l'homme n'est pas seulement un fait de nature, qu'il ne doit pas servir comme un instrument passif les buts vitaux de la nature. Ce n'est qu'un *rappel* et il appartient à la volonté personnelle de l'être raisonnable d'en prendre avantage. Comme je l'ai déjà dit, ce sentiment moral n'a pas d'efficacité directe réelle; si, donc, ses suggestions restent vaines, la pudeur elle-même faiblit graduellement et, enfin, se perd totalement.

Dès lors, il est clair que si même il était vrai que des individus ou des tribus entières manquent de pudeur, ce fait n'aurait pas la signification qu'on lui attribue. Un manque indubitable de pudeur d'une personne individuelle, tout comme le manque contestable de pudeur de la part des peuples entiers, peut seulement signifier que, dans ces cas particuliers, le principe spirituel qui élève l'homme au-dessus de la nature matérielle n'est pas encore éclos, ou qu'il est déjà perdu, que cet homme ou ce groupement d'hommes ne se sont pas encore élevés dans leurs actes au-dessus de l'état bestial ou y sont de nouveau revenus. Mais cette animalité congénitale ou acquise chez telle ou telles personnes, pourrait-elle abolir ou affaiblir la dignité morale de l'homme qui, chez la plupart, s'affirme clairement dans le sens de la pudeur, — sens absolument inconnu de tout animal? Si les pouspons ou les muets sont, comme les animaux, incapables de parler, cela affaiblit-il à aucun degré l'importance du langage comme manifestation d'un caractère rationnel distinctif propre à l'homme et qu'on ne trouve aucunement chez les autres animaux?

III

En dehors de toutes considérations empiriques sur la genèse du sens de la pudeur dans l'humanité, l'importance de celui-ci réside dans ce fait que c'est par lui que se détermine le rapport éthique qui existe entre l'homme et sa nature matérielle. L'homme a honte d'être dominé ou gouverné par cette nature matérielle (particulièrement en sa manifestation principale) et affirme de la sorte vis-à-vis d'elle son indépendance interne et sa dignité supérieure, à raison desquelles c'est lui qui doit la dominer et non pas être dominé par elle.

A côté de ce sentiment moral fondamental déterminant l'attitude à tenir à l'égard du principe matériel et inférieur en chacun de nous, il s'en trouve dans la nature humaine un autre qui forme la base des rapports éthiques vis-à-vis des autres êtres humains, ou, en général, des autres êtres vivants qui nous ressemblent — à savoir le sentiment de *pitié*⁶.

En général, l'essence de la pitié consiste en ce que le sujet donné ressent d'une manière conforme la souffrance ou le besoin d'autrui, c'est-à-dire y réagit d'une manière plus ou moins douloureuse, manifestant donc plus ou moins sa solidarité avec les autres. Le caractère foncier et inné de ce sentiment moral n'est dénié par aucun penseur sérieux ou savant, pour cette simple raison que le sentiment de pitié ou de compassion — à la différence de celui de pudeur — trouve place déjà, dans une forme rudimentaire, chez bien des animaux⁷ et ne peut, par conséquent, être considéré à aucun point de vue comme un produit postérieur du progrès humain. Si l'homme sans pudeur retourne à l'état de brute, l'homme sans pitié tombe au-dessous du niveau animal.

La liaison étroite du sentiment de pitié et des instincts sociaux de l'homme ou de l'animal est indubitable à raison de l'essence même de ce sentiment; celui-ci, au fond, n'est cependant qu'un état moral individuel; on ne peut le ramener entièrement à des rapports sociaux, même chez les animaux et encore moins chez l'homme. Si le seul fondement de la pitié était la nécessité d'une certaine unité sociale, on ne pourrait éprouver ce sentiment qu'à l'égard de ceux qui appartiennent au seul et même groupe social. C'est le cas généralement, mais pas toujours, au moins chez les animaux d'espèces supérieures. Tout le monde connaît de nom-

6. J'emploie le terme le plus simple, bien qu'habituellement on préfère les termes techniques : « sympathie » ou « compassion ».

7. Des faits prouvant ceci se trouvent en abondance dans des traités de zoologie descriptive (voir spécialement : Brehm, *La vie des animaux*), et aussi dans la littérature sur la psychologie des animaux laquelle s'est largement développée récemment.

breux faits de l'amour le plus tendre⁸ entre animaux (non seulement domestiques, mais sauvages) appartenant à des groupes zoologiques distincts et parfois éloignés. Il est très étrange qu'en présence de ce fait Darwin continue à soutenir, sans apporter aucune preuve de son allégation, que chez les peuples sauvages les sentiments de pitié seraient limités aux membres d'une seule et même société étroite. Il est bien certain qu'an sein des nations civilisées aussi la plupart des hommes manifestent une véritable sympathie à l'égard surtout de leur propre famille et de leurs amis les plus intimes, mais le sentiment moral individuel peut, dans toutes les races, dépasser — et dépasse en effet depuis longtemps — non seulement ses limites étroites, mais aussi toutes les limites empiriques. Accepter sans conditions l'affirmation de Darwin, fût-ce même pour des tribus sauvages, serait admettre qu'un homme sauvage ne peut s'élever au niveau moral qu'atteignent parfois chiens, singes, et même lions⁹.

Le sentiment de sympathie peut croître et se développer indéfiniment, mais son essence foncière est une et la même chez tous les êtres vivants. Le premier degré et la forme fondamentale de toute solidarité dans le règne animal et dans le monde des hommes, c'est l'amour des parents (et, tout particulièrement, l'amour maternel). Telle est la racine unique d'où procède la complexité et la multiplicité des liens sociaux internes et externes; et c'est en ceci que nous apercevons le plus clairement que l'essence psychologique individuelle du lien social n'est rien d'autre que la pitié, car aucun autre état psychologique ne peut exprimer la solidarité originelle de la mère et de sa progéniture faible, sans secours, dépendant totalement d'elle, en un mot, *pitoyable*.

IV

Les sentiments de pudeur et de pitié caractérisent notre attitude morale, d'abord à l'égard de notre propre nature matérielle, et, ensuite, à l'égard de tous les autres êtres vivants. C'est en tant que l'homme possède la pudeur et la pitié qu'il est dans un état moral « vis-à-vis de lui-même et de son prochain » (pour

8. L'amour, dans le sens purement psychologique (faisant abstraction du rapport matériel : sexuel ou esthétique), c'est une pitié ou une compassion (sympathie) devenue constante. Bien avant Schopenhauer, le peuple russe identifia en son langage ces deux choses : « avoir pitié » et « aimer », qui, pour lui, sont identiques. On ne doit pas aller aussi loin, mais on ne peut contester que c'est la pitié qui est la manifestation subjective fondamentale de l'amour comme sentiment moral.

9. Il va de soi que des cas pareils ne peuvent être observés parfaitement chez les animaux sauvages que lorsqu'ils sont capturés. Il est très probable, en fait, que ces sentiments de sympathie s'éveillent surtout quand on les tient captifs.

employer l'ancienne terminologie); au contraire, l'absence de ces sentiments de pudeur et de pitié sape radicalement son caractère moral.

Outre ces deux sentiments, il en existe en nous un troisième, qui ne se ramène pas aux deux autres, aussi foncier qu'eux, qui détermine l'attitude morale de l'homme non plus vis-à-vis de sa propre nature inférieure, non plus par rapport au monde de ses semblables, mais à l'égard de quelque chose de bien différent qu'il reconnaît comme lui étant *supérieur*, dont il n'a pas *honte* ou *pitié*, mais qu'il doit révérencer. Ce sentiment de révérence (*reverentia*) ou de pieuse adoration (piété, *pietas*), devant *ce qui est supérieur* forme chez l'homme la base morale de la religion et de l'ordre religieux de la vie. Lorsque la réflexion philosophique l'abstrait de ses manifestations historiques, c'est ce qu'on appelle « la religion naturelle ». On ne peut nier le caractère foncier et inné de ce sentiment, pas plus que celui de pitié. Sous une forme rudimentaire, tant le sentiment de pitié que celui de révérence se trouvent chez les animaux. Il est absurde de s'attendre à trouver chez eux une religion, selon le sens que ce terme a pour nous. Mais le sentiment général élémentaire sur lequel s'appuie foncièrement la religion dans l'âme de chaque homme, — le sentiment de révérence et de crainte respectueuse vis-à-vis de quelque chose de supérieur, — peut se faire jour inconsciemment chez d'autres créatures que l'homme. En ce sens sont exactes ces observations de Darwin : « Le sentiment du dévouement religieux est très complexe; il consiste en un amour, en une pleine soumission à un être supérieur élevé et mystérieux, en un vif sentiment de dépendance, de peur, de respect, de reconnaissance pour le passé, de pieux espoir pour l'avenir et, peut-être, d'autres éléments encore. Aucun être ne pourrait prendre conscience d'une aussi complexe émotion de l'âme avant que ses facultés intellectuelles et morales n'aient atteint un niveau relativement élevé. Néanmoins, nous voyons quelque chose qui semblerait s'en rapprocher dans l'attachement profond du chien pour son maître, attachement qu'accompagnent une complète soumission, une certaine peur et, peut-être, d'autres sentiments encore. L'allure du chien lorsqu'il revient vers son maître après quelque temps d'absence, aussi, puis-je ajouter celle du singe revenant vers son gardien favori, diffère beaucoup de ce que manifestent ces animaux à l'égard de leurs semblables. Dans ce dernier cas, les transports de joie paraissent un peu moindres et un sentiment d'égalité apparaît dans chaque action ¹⁰. » Ainsi,

10. Darwin, *op. cit.*, fin du chap. III. Avant cela, Darwin avait parlé de l'aspect intellectuel de la religion, — de la reconnaissance d'une cause ou de causes invisibles pour les phénomènes extraordinaires. Ceci, aussi, il le trouve chez les animaux.

le représentant du transformisme dans les sciences naturelles reconnaît donc que dans les rapports quasi religieux du chien ou du singe avec l'aigle qui leur paraît supérieur, il y a, outre la peur et la sauvegarde de l'intérêt propre, un élément moral et celui-ci bien différent des sentiments de sympathie que ces animaux témoignent à leurs semblables. Ce sentiment spécifique à l'égard du supérieur est précisément ce que j'appelle *révérence*. Si quelqu'un l'admet chez les chiens et les singes, il serait étrange de le nier chez l'homme et de ne déduire la religion humaine que de la crainte et du souci de l'intérêt propre. Sans doute, on ne peut nier la part que prennent ces sentiments inférieurs à la formation et au développement de la religion, mais toujours est-il que celle-ci trouve son fondement le plus intime dans ce sentiment moral spécifiquement religieux par lequel l'homme éprouve à l'égard de ce qui est plus excellent que lui-même un amour nuancé de respect.

V

Les sentiments fondamentaux de *pudeur*, de *pitié* et de *révérence* rendent complètement compte de toutes les attitudes morales de l'homme à l'égard de ce qui lui est inférieur, égal et supérieur. La *maîtrise* sur la sensualité matérielle, la *solidarité* avec les autres êtres vivants et la *soumission* intérieure et volontaire au principe surhumain — tels sont les fondements éternels et immuables de la vie morale de l'humanité. Au cours de l'histoire, le degré de cette maîtrise, l'intensité et l'étendue de cette solidarité, la plénitude de cette soumission intérieure pourront varier, passant d'une moindre à une plus grande perfection, mais le principe demeurera unique et identique dans chacune de ces trois sphères de relations.

Tous les autres phénomènes de la vie morale, tout ce qu'on appellera *vertus*, ne seront — comme on le verra — que des variantes de ces trois principes essentiels ou le résultat de leur action réciproque sur l'aspect intellectuel de l'homme. Il est certain que le *courage* et la *bravoure*, par exemple, ne sont, sous une forme plus extérieure et superficielle, que des applications du même principe, dont on trouve, dans le sentiment de la *pudeur*, une forme plus profonde et plus symptomatique, le principe de s'élever au-dessus de la partie matérielle et inférieure de notre nature, et de la dominer. La *pudeur* (dans sa manifestation la plus foncière) élève l'homme au-dessus de l'instinct animal de la conservation de l'espèce, le *courage* l'élève au-dessus d'un autre instinct animal, celui de la conservation *personnelle*. Mais, en dehors de cette différence d'objet ou de sphère

d'application, ces deux formes d'un seul et même principe moral diffèrent plus profondément à un autre point de vue. Le sentiment de la pudeur implique par essence une condamnation de ce à quoi il s'applique : ce dont j'ai honte est jugé par moi mauvais ou indu par le fait même que j'en ai honte. Au contraire, un sentiment ou un acte courageux peuvent manifester simplement la nature d'un être donné, sans contenir, de ce fait, la condamnation de ce qui leur est opposé. À raison de cela, on trouve du courage chez les animaux, sans que cela ait dans leur cas aucune signification morale. La fonction de se procurer et d'assimiler les aliments devenant plus complexe et plus développée arrive à être chez certains animaux un instinct rapace de destruction qui peut parfois l'emporter sur celui de propre conservation. Cette prépondérance d'un instinct naturel sur l'autre, c'est justement le sens du courage animal; sa présence ou son absence n'est qu'un simple fait naturel, sans lien interne avec aucune appréciation de soi-même; il ne viendra à l'esprit de personne de dire qu'un lièvre ou une poule ont honte de leur timidité; quand il arrive à des bêtes courageuses d'avoir peur, elles n'en ont pas honte; pas plus qu'elles ne s'enorgueillissent de leurs combats. Chez l'homme aussi, la qualité de la bravoure, telle que nous la percevons, n'a pas d'autres caractères; mais, à raison de notre nature supérieurs et de l'intervention de l'élément intellectuel, cette qualité reçoit un sens nouveau qui la lie à la racine de la moralité proprement humaine — à la pudeur. Le courage est aux yeux de l'homme non seulement une prépondérance de l'instinct rapace, mais le pouvoir de l'esprit de s'élever au-dessus de l'instinct de propre conservation; la présence de ce pouvoir est reconnue comme vertu, son absence est condamnée comme *honteuse*. Ainsi, l'affinité essentielle de la pudeur et du courage se montre en ce que l'absence de cette deuxième vertu est condamnée selon la norme de la première; un manque de courage devient objet de honte, — ce qu'on ne pourrait dire au même degré d'autres vertus (clémence, équité, humilité, pitié, etc.) dont l'absence est ordinairement condamnée de manière toute différente. Du reste, lorsque nous apprécions les sentiments et les actions d'autrui, leur malice, leur injustice, leur orgueil, leur impiété nous frappent plus comme odieux et révoltants que comme honteux; cette note-ci est réservée spécialement à la lâcheté et à la volupté¹¹, c'est-à-dire à des vices qui violent la dignité de la personne humaine comme telle, et non ses devoirs envers le prochain ou envers Dieu.

11. Un méfait complexe, comme la trahison, est considéré tout à la fois comme révoltant et honteux, pour la même raison, en tant que la trahison implique cette lâcheté de préférer une trahison cachée à une hostilité ouverte.

Le courage ne reçoit donc sa signification morale ou ne devient vertu qu'en tant qu'il est lié, dans un principe commun, à la pudeur — premier fondement de la moralité humaine pour faire prévaloir la personne sur la nature inférieure et les instincts charnels.

La dépendance intime des autres vertus humaines, par rapport à ces trois fondements fonciers de la moralité que nous venons de découvrir, sera montrée à sa place.

VI

Des trois fondements derniers de la vie morale, l'un, comme nous l'avons vu, appartient exclusivement à l'homme (le sens de la pudeur), l'autre (la pitié) se trouve dans une large mesure chez beaucoup d'animaux, et le troisième (respect ou révérence pour ce qui est supérieur) peut être observé dans une faible mesure chez quelques animaux, mais, bien que les rudiments du sentiment moral (de la deuxième et de la troisième espèces) s'observent dans le monde animal, ils diffèrent pourtant formellement des sentiments correspondants chez l'homme. Les animaux sont bons ou mauvais, mais il n'existe pas dans leur conscience de distinction entre le bien et le mal comme tels. Chez l'homme, cette reconnaissance du bien et du mal est donnée immédiatement dans le sentiment de la pudeur qui le caractérise; bien plus, partant de là, pour se développer par degrés et affiner ses formes concrètes et sensibles, elle arrive à s'étendre, comme conscience, à tout le domaine de la conduite humaine.

Nous avons vu que, dans les limites du rapport moral de l'homme envers lui-même ou à l'égard de sa propre nature, le sens de la pudeur (qui, à son origine, a un caractère proprement sexuel) demeure identique dans sa forme, qu'il s'oppose à l'instinct de propre conservation animale ou à l'instinct de conservation de l'espèce : un lâche attachement à la vie mortelle est aussi *honteux* que de se livrer à la passion sexuelle. Quand, du domaine des rapports avec soi-même, comme individu particulier ou comme un des membres de l'espèce, nous passons à celui des rapports envers les autres et envers Dieu, rapports incomparablement plus complexes, variés et variables, l'appréciation morale de soi-même ne peut plus être une simple sensation concrète. Elle passe inévitablement dans le domaine de la connaissance abstraite et elle en sort sous la forme nouvelle de la conscience. Mais, sans aucun doute, l'essence intime des deux phénomènes est la même¹². La pudeur et la conscience parlent un

12. Les expressions russes « *mnie stydno* » (j'ai honte) et « *mnie souiestno* »

langage différent et pour des motifs différents, mais le sens de leur déclaration est le même : *ceci n'est pas bien, ceci ne doit pas être, ceci n'est pas digne*. Tel est le sens de la pudeur; la conscience ajoute une explication analytique : *si vous faites ceci, cette chose mauvaise ou défendue, vous serez coupable de mal, de péché, de crime*.

La voix de la conscience, déterminant comme bonnes ou mauvaises nos attitudes envers le prochain ou envers Dieu, est seule à leur donner un sens moral qu'elles n'auraient pas autrement. Or, comme la conscience n'est qu'un développement de la pudeur, il arrive ainsi que *toute* la vie morale de l'homme, sous ses trois aspects, semble croître comme *d'une unique racine*, bien plus d'une racine distinctement humaine et essentiellement étrangère au monde animal.

Si le fondement dernier de la conscience est le sens de la pudeur, il est évident qu'on chercherait en vain chez les animaux auxquels manque ce sens élémentaire, le développement plus complexe de celui-ci, — la conscience. Parfois, on déduit l'existence d'une conscience chez les animaux de l'attitude de coupables qu'ils ont après avoir commis quelque mal : cette déduction est basée sur un malentendu, à savoir sur la confusion de deux phénomènes que nous savons pourtant, par notre propre expérience, être essentiellement différents. A l'état moral d'une conscience inquiète ou du repentir correspond, dans la sphère intellectuelle la conscience de la faute ou de l'erreur commise, c'est-à-dire d'un acte qui, du point de vue utilitaire et pratique, est vain ou *désavantageux* et est suivi d'un sentiment de mécontentement de soi. Ces deux phénomènes ont des caractères formels communs et s'expriment extérieurement l'un et l'autre par la *confusion* (physiologiquement, par un afflux de sang au visage). Cependant, malgré que parfois ils coïncident, leur essence est si différente que souvent ils existent séparément ou même s'excluent directement l'un l'autre. Ainsi, par exemple, lorsque, dans la pièce de Gogol *Le réviseur*, le bourgmestre entre dans une violente colère contre lui-même pour n'avoir pas réussi à tromper Khléstakoff et pour avoir été trompé lui-même par ce dernier, — ou lorsqu'un tricheur aux cartes maugrée contre lui-même pour n'avoir pas été assez habile dans sa malhonnêteté, il est évident que ce blâme qu'ils s'infligent n'a rien de commun avec l'éveil de la conscience, mais montre, au contraire, une absence invétérée de conscience. Certainement, il y a une condamnation de soi-même dans les espèces animales supérieu-

(Je réprovoie en conscience) s'emploient comme synonymes, et, de fait, il est impossible, de par la nature même du sujet, d'établir une démarcation stricte entre les deux états d'esprit.

res, mais, quand un chien bien dressé sent si bien ses méfaits qu'il s'efforce ingénieusement de les cacher, cela prouve qu'il est intelligent, mais cela n'a aucun rapport avec la conscience.

VII

La doctrine morale la plus sublime ne peut être qu'un développement complet et correct des données foncières de la moralité humaine mentionnées ci-dessus, car les exigences universelles qui s'y trouvent incluses s'étendent à toute la sphère des relations humaines possibles. Or, précisément, l'universalité de ces exigences ne permet pas de nous arrêter au simple fait de leur existence, comme si elle n'était qu'une donnée de notre nature, elle rend nécessaire de les développer davantage et de les justifier.

La immoralité primitive et naturelle que nous avons envisagée n'est pas autre chose qu'une réaction de la nature spirituelle contre les forces inférieures — désirs charnels, égoïsme et passions sauvages — qui menacent de l'absorber et de l'écraser. C'est l'aptitude à réagir de la sorte qui fait de l'homme un être moral; mais, cette réaction restant indéfinie en sa force affective et son étendue, ne peut pas, comme telle, fonder l'ordre moral dans le monde humain. Toutes les manifestations de fait de notre nature morale n'ont, comme telles, qu'un caractère particulier et accidentel. L'homme a *plus ou moins* de pudeur, de pitié et de religion; il n'est pas donné ici de mesure générale à titre de fait. La voix de la conscience elle-même parle avec *plus ou moins* de clarté et d'insistance et ne peut obliger (en tant même qu'elle est un *fait*) que dans la mesure où on l'entend dans chaque cas donné.

Cependant, la raison de l'homme, qui lui est innée tout comme les sentiments moraux, exige de sa nature morale, dès le début, cette universalité et cette nécessité. Une conscience raisonnable ne peut être satisfaite de l'existence accidentelle de sentiments relativement bons, mais dont ne découlerait aucune règle générale. La distinction fondamentale du bien et du mal implique déjà l'idée du bien, d'un bien *sans aucune limite*, contenant en lui-même une norme *absolue* de vie et d'activité. Sous forme de postulat, cette idée du bon et du bien est inhérente à l'esprit humain, mais son contenu actuel ne se détermine et ne se développe que par un travail complexe de la pensée.

Partant de ces données foncières de la moralité, nous avons inévitablement à passer aux principes généraux que la raison en déduit et qui, chacun, tour à tour, ont joué le grand rôle dans les diverses théories éthiques.

CHAPITRE II

LE ROLE DU PRINCIPE ASCETIQUE DANS LA MORALITE

- I. — *L'affirmation morale de l'homme, comme être supra-matériel, déjà demi-consciente et instable dans le simple sentiment de la pudeur, est, par l'action de la raison, transformée en principe d'ascétisme. — L'ascétisme n'est pas dirigé contre la nature matérielle en général : celle-ci ne peut être reconnue comme un mal en soi, d'aucun point de vue (preuves déduites des principales doctrines pessimistes : Vedanta, Sankhya, bouddhisme, gnose égyptienne, manichéisme).*
- II. — *Réaction du principe spirituel à l'égard de la nature matérielle; elle s'exprime immédiatement dans le sentiment de la pudeur et se développe en ascétisme; elle est provoquée non par la nature matérielle elle-même, mais par la tendance usurpatrice de la vie inférieure, qui cherche à transformer l'être raisonnable en son instrument passif ou en un appendice inutile d'un développement physique aveugle. — En analysant le sentiment de la pudeur, la raison déduit logiquement cette norme nécessaire, universelle, moralement obligatoire; la vie physique de l'homme doit être subordonnée à sa vie spirituelle.*
- III. — *L'idée morale de l'esprit et de la chair. — La chair, animalité excitée ou irrationnalité, doit servir de matière ou de base potentielle à la vie spirituelle. — Signification réelle de la lutte entre l'esprit et la chair.*
- IV. — *Trois moments principaux de la lutte de l'esprit contre la chair : 1) distinction interne de l'esprit à l'égard de la chair; 2) défense effective par l'esprit de son indépendance; 3) prédominance nette de l'esprit sur la chair ou abolition de l'élément charnel mauvais. — Importance pratique du deuxième moment, qui conditionne les exigences déterminées et obligatoires de la moralité et, en premier lieu, celle de se contrôler soi-même.*
- V. — *Tâches ascétiques préliminaires : acquisition par la volonté rationnelle de la faculté de contrôler la respiration et le sommeil.*
- VI. — *Exigences ascétiques concernant les fonctions de nutrition et de reproduction. — Incompréhensions concernant la question des relations sexuelles. — Opinion chrétienne sur ce point.*

VII. — *Différents aspects de la lutte de l'esprit et de la chair. — Les trois moments psychologiques dans la victoire du mauvais principe : pensée, imagination, possession. — Règles ascétiques correspondantes pour empêcher qu'un mauvais état psychique ne devienne passion et vice : « Briser contre le mur les enfants de Babylone »; penser à autre chose; accomplir un acte moral.*

VIII. — *L'ascétisme ou l'abstinence, élevés en principe, élément indubitablement bon. — Lorsque cet élément bon est pris comme le bien total, nous avons un mauvais ascétisme, selon le modèle du diable, qui ne mange, ni ne boit, ni ne dort, et reste célibataire. — Puisqu'un ascète méchant ou sans pitié, imitateur du diable, ne peut mériter approbation morale, cela prouve que le principe même de l'ascétisme n'a une portée morale et n'exprime le bien qu'à la condition d'être uni au principe de l'altruisme, qui a ses racines dans la pitié.*

I

C'est, de fait, un rapport négatif par lequel l'homme s'oppose à la nature animale qui cherche à dominer en lui, que contient le sentiment moral fondamental de la pudeur. A celle des manifestations de cette nature qui est la plus forte et la plus vive, l'esprit humain, même dans des degrés très inférieurs de développement, oppose la conscience de sa dignité : j'ai honte de me soumettre au désir de la chair, j'ai honte d'être comme un animal; l'élément inférieur de mon être ne doit pas dominer en moi — ce serait une honte et un mal. Cette tendance de la dignité morale — tendance à demi consciente et encore instable dans le simple sentiment de pudeur — s'élève, sous l'action de la raison, à la hauteur d'un *principe d'ascétisme*.

Ce n'est pas la nature matérielle comme telle que condamne l'ascétisme. Sous aucun rapport, en effet, on ne peut raisonnablement prétendre que la nature objectivement considérée — ni dans son essence, ni dans ses manifestations — soit un mal. On admet en général que les religions appelées « orientales », qui se distinguent par leur ascétisme extrême¹, se caractérisent spécialement en ce qu'elles identifient le principe du mal avec la matière physique (alors qu'au contraire, le christianisme véritable place la source du mal dans le domaine moral), mais, si l'on parle strictement, on ne trouvera cette identification dans aucun système religieux ou philosophique de l'Orient. Il nous suffira

1. Il n'a revêtu sa forme actuelle qu'à l'époque où le Bouddhisme disparut des Indes (c'est-à-dire aux VIII^e-XIII^e siècles après J.-C.), mais ses conceptions fondamentales se trouvent déjà dans les anciens Upanishads.

de parler des Indes — terre classique de l'ascétisme — et de mentionner les trois systèmes les plus typiques : le Védanta orthodoxe des brahmines, l'indépendant Sankhya et, enfin, le bouddhisme.

D'après le Védanta, le mal se réduit à une illusion de l'esprit, qui prend les objets matériels pour des entités séparées l'une de l'autre et de l'âme, et celle-ci comme une entité séparée de l'Être absolu. La cause de cette illusion se trouverait dans l'unique Premier-Esprit (Paramâtma) lui-même, qui, soudain, dans un moment incompréhensible d'aveuglement ou d'ignorance (Avidya), conçut la possibilité de quelque chose d'autre que lui-même, voulut cette autre chose et tomba ainsi dans un dualisme illusoire, d'où provint l'univers. Celui-ci n'existe pas de par lui-même, comme s'il était extrinsèque par rapport à l'Unique; et c'est par erreur qu'on le tient pour ayant une telle existence indépendante — et en ceci consiste l'erreur et le mal. Quand un voyageur dans une forêt prend une branche coupée d'un arbre pour un serpent ou, au contraire, un serpent pour une grosse branche d'arbre, ni l'image du serpent, ni celle de la branche ne sont en elles-mêmes un mal; le mal est de prendre l'une pour l'autre et l'une et l'autre comme étant quelque chose d'extrinsèque. Toute l'illusion du monde elle aussi est semblable à ce cas, mais, en réalité, ne porte aucune atteinte à l'unité absolue. Les ignorants pensent que leurs mauvaises actions sont quelque chose de distinct de la Réalité unique. Mais le méfait et le mal-facteur lui-même et même la fausse imagination qui les représente comme séparés, tout cela ne sont que des participations de l'Esprit unique, absolu et premier, en tant qu'il est *pour partie*² en état d'ignorance. Son identité personnelle se reconstitue dans la pensée de sages ascètes qui, en mortifiant la chair ont vaincu en eux-mêmes l'illusion de l'état de séparation et ont appris que *tout n'est qu'un*. Dans ce système le mal, évidemment, ne peut être qu'un attribut de la nature matérielle pour la raison que cette nature est tenue pour dépourvue d'existence.

La réalité du mal est admise, par contre, dans une autre des plus importantes doctrines de l'Inde, dans le Sankhya, indépendant et athée. Ici, l'on oppose à l'esprit pur (Purusha), qui n'existe que dans la pluralité des entités particulières, la matière primaire ou nature (Prakriti). Mais cette nature n'est pas en elle-même l'origine du mal, de ce qui ne doit pas être : le mal (et cela, même dans un sens relatif) consiste en la liaison persis-

2. Certains livres hindous déterminent en termes arithmétiques cette « part » d'ignorance, l'évaluant à un quart (d'après d'autres, un tiers) de l'Absolu. Sans doute, pour que ce rapport demeure invariable, la naissance d'ignorants est compensée par l'illumination des sages.

tante de l'Esprit avec elle. Ces deux principes doivent être liés entre eux, mais seulement d'une manière *transitoire* : la nature doit être pour l'esprit un moyen temporaire, et non un but. Le paralytique qui voit (c'est l'esprit) doit se servir de l'athlète qui ne voit pas (c'est la nature) pour atteindre sur les épaules de ce dernier le but de son pèlerinage, mais, sitôt ce but atteint, il leur faut se séparer. Le but de l'esprit c'est la connaissance de soi, c'est-à-dire la connaissance de soi comme d'un être distinct de la nature. Mais, si lui (l'esprit) doit apprendre qu'il n'est pas elle (la nature), il doit d'abord la connaître, — et ceci seulement justifie la liaison qui doit exister entre eux. La nature est la danseuse, l'esprit le spectateur, elle s'est montrée, il l'a vue, ils peuvent se séparer. L'ascète qui résiste aux penchants de la nature c'est simplement l'homme sage qui s'abstient d'user de moyens qui deviennent superflus dès que le but est atteint.

Le brahmanisme orthodoxe affirme que l'Unique seul existe et qu'il n'y a pas d'autre être (principe d'Advaiti — unité absolue et indivisibilité). La philosophie Sankhya admet l'existence de ces êtres « autres », c'est-à-dire de la nature; mais elle maintient qu'ils sont étrangers à l'esprit et qu'ils lui sont inutiles dès qu'il en a acquis une connaissance. Le bouddhisme réunit ces deux points de vue en une indifférence générale : l'esprit et la nature, l'Unique et les autres également illusoires; « tout est vide »; il n'y a pas d'objet pour la volonté; le désir de plonger son esprit dans l'absolu est aussi insensé que l'aspiration aux plaisirs physiques. L'ascétisme se réduit ici à un simple état de *non-vouloir*.

Passant des systèmes hindous à une autre conception du monde développée en Égypte, nous trouvons que sous la forme dernière frappante et originale — dans le gnosticisme de l'école de Valentin — elle impliquait une conception du monde naturel envisagé comme ayant un caractère mêlé et hétérogène. Le monde est, en premier lieu, la création du principe du mal (Satan), en second lieu, il est la création du Dénierge, être neutre et inconscient, ni bon ni mauvais, et, en troisième lieu, ces penseurs reconnaissaient, enfin, dans la même nature matérielle des manifestations d'une Sagesse céleste, descendue des sphères supérieures : c'est ainsi que la lumière visible de notre monde était pour eux un sourire de la Sophia rappelant les lumières rayonnantes du Plérôme (la plénitude absolue de l'être) qu'elle avait quittée. Ainsi la participation à la matière comme telle n'est pas un mal pour les gnostiques; la lumière, aussi est matérielle; cependant elle est la manifestation du principe bon. La matière n'est pas créée par Satan, parce qu'elle serait en elle-même un mal, mais, au contraire, elle n'est un mal qu'en tant qu'elle est créée par Satan, c'est-à-dire en tant qu'elle manifeste

ou exprime extérieurement la nature intime du mal, en tant qu'elle est ténèbres, désordre, destruction, mort, ou, en un mot, le chaos.

Le système philosophique de l'Iran, le manichéisme — dualisme plus tranchant — n'identifie pas plus la nature matérielle avec le mal que ne le fait la gnose égyptienne. Le monde de la nature possède un élément de lumière qui provient du royaume divin de la bonté infinie; cet élément se manifeste non seulement dans les phénomènes de la lumière, mais est aussi caché dans la vie végétale et animale. Les Manichéens ne se représentent pas la divinité suprême autrement que sous la forme de la lumière.

Ainsi, aucun de ces systèmes dits « orientaux » n'encourt le reproche d'une vaine identification du mal avec la nature matérielle; mais que *du mal existe dans la nature matérielle du monde et de l'homme*, c'est ce qui sera admis par tous les penseurs les plus sérieux, orientaux comme occidentaux. Cette vérité ne dépend pas de telle ou telle conception métaphysique de la matière et de la nature. Nous participons nous-mêmes à la nature matérielle et nous pouvons savoir par notre expérience intime dans quelle mesure la nature peut satisfaire ou pas aux exigences de l'esprit.

II

En dépit de l'assertion contraire et bien connue de Plotin, l'homme normal ayant un haut degré de développement spirituel n'a aucune honte d'être une entité corporelle ou matérielle. Personne n'a honte d'avoir un corps ayant dimensions, couleurs et poids; c'est-à-dire nous n'avons pas honte de ce qui nous est commun avec une pierre, un arbre ou un morceau de métal; c'est seulement par rapport à certaines caractéristiques qui nous sont communes avec des êtres plus proches de nous et appartenant au règne naturel voisin du nôtre, avec les animaux supérieurs, que nous éprouvons les sentiments de pudeur et d'opposition intime. Et ces sentiments montrent que c'est au moment où nous entrons essentiellement en contact avec la vie matérielle du monde et où, de fait, nous *pouvons* nous confondre avec elle, que nous devons nous détacher brusquement d'elle et nous élever au-dessus d'elle. Le sentiment de la pudeur n'est provoqué ni par cette partie de notre être corporel qui n'a pas du tout de rapport direct avec l'esprit (comme les qualités matérielles mentionnées ci-dessus et que l'esprit a en commun avec les objets inanimés), ni par cette partie de l'organisme vivant qui sert par excellence d'expression et d'instrument à la vie rationnelle spé-

cliffiquement humaine : la tête, la face, les mains, etc., l'objet de la pudeur c'est seulement cette partie de notre être matériel qui, tout en ayant un rapport direct avec l'esprit puisqu'elle peut l'affecter de manière interne, n'est aucunement expression ou instrument de la vie de l'esprit, mais, au contraire, est une voie par où le développement d'une vie purement animale tend à s'emparer de l'esprit humain, le faisant descendre dans la sphère qui lui est propre pour le maîtriser et le dominer. Or, c'est justement cet *empiétement* de la vie matérielle sur les sens spirituels de l'homme tendant à faire de lui l'instrument passif du développement physique ou l'accessoire inutile de celui-ci, qui provoque la réaction du principe spirituel dont l'expression immédiate est le principe de la pudeur. Ici, l'affirmation rationnelle d'une certaine norme morale prend la forme psychologique de la crainte de transgresser cette norme ou du regret de l'avoir fait déjà. La norme que présuppose logiquement le sentiment de la pudeur se formule comme suit en son expression la plus générale : *la vie animale chez l'homme doit être subordonnée à la vie de l'esprit*. Ce jugement est apodictique et certain; il est une déduction adéquate des faits et est fondé sur la loi logique de l'identité. Le fait même que l'homme a honte de n'être qu'animal montre qu'il n'est pas seulement un animal, mais est encore quelque chose d'autre et de plus élevé, car la pudeur serait dépourvue de sens s'il était au même niveau ou à un niveau inférieur. Même en ne considérant ceci que d'un point de vue seulement formel on ne peut mettre en doute qu'une claire conscience vaut mieux que l'instinct aveugle, que savoir se maîtriser selon l'esprit vaut mieux que de s'abandonner à une activité purement physique. Et, si l'homme réunit en lui deux éléments distincts se trouvant entre eux dans le rapport de supérieur à inférieur, l'exigence d'une subordination du dernier par rapport au premier résulte de la nature même des choses. Le fait de la pudeur ne dépend aucunement des particularités individuelles, raciques ou autres; l'exigence qu'il implique a un caractère *universel*; et ce caractère, joint à la *nécessité* logique de celle-ci en fait, au sens absolu de ce terme, un *principe moral*.

III

L'homme, comme l'animal, participe à la vie de l'univers. La différence essentielle ne consiste que dans la façon d'y participer. L'animal aussi, être animé, prend part intérieurement et psychologiquement aux procédés de la nature qui l'influencent; il sait lesquels lui sont plaisants ou déplaisants; il sent par instinct ce qui est nuisible ou utile pour lui ou pour l'espèce; mais tout ceci

se rapporte exclusivement au milieu qui l'entoure immédiatement à un moment donné; le mouvement du monde, *en tant qu'ensemble*, n'existe pas du tout pour l'âme animale; elle ne peut rien connaître des raisons et des fins de ce mouvement, et sa participation à celui-ci n'est que passive ou instrumentale. L'homme, d'autre part, apprécie lui-même sa participation aux procédés universels, non seulement par rapport aux phénomènes déterminés qui l'affectent comme des *suggestions psychologiques*, mais aussi par rapport au principe général de toute activité, à l'idée d'une existence digne ou indigne, bonne ou mauvaise, et celle-ci devient elle-même le fondement du motif de l'activité humaine. Cette conscience supérieure ou critique intime de soi-même met l'homme dans une relation déterminée par rapport au mouvement du monde à *titre d'ensemble*, relation de participation active au *but* de ce mouvement; car en déterminant toutes ses actions par l'idée du bien, l'homme prend une part positive dans la vie universelle, *seulement dans la mesure où son but est le bien*. Mais, comme cette conscience supérieure, croît de fait, sur le terrain de la nature matérielle et existe, pour ainsi dire à ses dépens, il arrive par réaction que cette nature inférieure ou âme animale est naturellement en opposition avec l'homme. Ainsi apparaissent dans notre vie deux courants luttant l'un contre l'autre, l'un spirituel, l'autre charnel³. Le principe spirituel, en la forme sous laquelle il apparaît immédiatement à notre conscience actuelle n'est qu'un courant, une tendance faible dans notre vie, visant à réaliser dans l'ensemble de notre existence l'idée rationnelle du bien. De même, le principe charnel avec lequel nous entrons en contact dans notre expérience intime n'est ni un organisme physique, ni même une âme animale comme telle, il n'est qu'une tendance excitée dans cette âme et opposée à la conscience supérieure cherchant à s'emparer des germes de la vie spirituelle et à les noyer dans un procédé matériel.

En ce cas, la nature matérielle apparaît, en effet, comme un mal, car elle tend à détruire ce qui est digne d'exister, contenant la possibilité de quelque chose de différent de la nature matérielle et de meilleur que celle-ci. Ce n'est pas en elle-même, mais seulement en ce rapport mauvais à l'égard de celle-ci que la nature matérielle de l'homme est ce que la terminologie de l'Écriture appelle *la chair*.

L'idée du *charnel* ne doit pas être confondue avec l'idée du corporel; même du point de vue ascétique, le corps est le « temple »

3. Ceci est un fait de notre expérience intime; et ni sa réalité psychologique, ni sa signification éthique ne dépendent d'un point de vue métaphysique ou autre au sujet de l'essence de l'esprit ou de la matière.

de l'esprit; les corps peuvent être « spirituels », « glorifiés », « célestes », tandis que « la chair et le sang » n'hériteront pas du royaume divin (I Cor., xv, 50)⁴. La chair est une animalité excitée, une animalité qui rompt ses limites et qui cesse de servir comme matière ou fondement latent (potentiel) de la vie spirituelle, comme la vie animale doit essentiellement être, tant du point de vue physique que du point de vue psychique.

Aux premiers degrés de son développement, l'homme est un être spirituel plutôt à titre de potentialité que d'actualité; mais c'est justement cette potentialité d'une vie spirituelle supérieure, manifestée par la conscience de soi et la possession de soi en opposition avec la nature aveugle et sans contrôle, qui est mise en danger par le désir voluptueux de la chair. La chair, c'est-à-dire la matière qui a cessé d'être passive et tend à s'affirmer indépendante et sans mesure, cherche à attirer à soi le principe spirituel, à l'entraîner et à l'absorber en elle, pour renforcer sa puissance à ses dépens. Ceci est possible parce que si dans leur essence idéale l'esprit et la matière sont hétérogènes, cependant l'esprit étant incarné, étant *manifesté* actuellement dans l'homme concret n'est, en lui-même, ou plutôt dans sa vie, qu'une transformation de l'existence matérielle (plus immédiatement de l'âme animale). Envisagés concrètement, l'être spirituel et l'être matériel sont deux espèces d'énergies transformables l'une en l'autre, tout comme le mouvement mécanique en chaleur et vice versa. La chair (i. e. l'âme animale, comme telle) n'est forte que de la faiblesse de l'esprit et ne vit que par sa mort. C'est pourquoi, l'esprit exige pour se préserver et se renforcer que la chair soit domptée et retourne d'un état actuel à un état potentiel. Tel est le sens réel de cette loi morale qui veut que la chair soit subordonnée à l'esprit; tel est le fondement véritable de tout ascétisme moral.

IV

L'exigence morale de la subordination de la chair à l'esprit entre en conflit avec la tendance opposée de la chair à subjuguer l'esprit. En conséquence, le principe ascétique a un double as-

4. Parfois, dans l'Écriture Sainte, le mot « chair » est pris au sens large d'être matériel en général, par exemple : « et le Verbe s'est fait chair », i. e. devint un phénomène de l'ordre matériel, ce qui n'empêche pas le Verbe incarné d'être un Dieu-homme purement spirituel et sans péché. Mais, ordinairement, les termes « chair » et « charnel » sont pris dans les Écritures selon le sens mauvais de nature matérielle violant le rapport qu'elle devrait avoir envers l'esprit, d'une nature qui lutte contre l'esprit, qui le rejette; une telle terminologie se retrouve dans le Nouveau Testament aussi bien que dans l'Ancien, par exemple : « Mon Esprit ne résidera pas en ces hommes parce qu'ils ne sont que chair » (Gen., vi, 3).

pect : il exige d'abord que la vie spirituelle soit préservée des empiétements du principe charnel, et, ensuite, que la vie animale soit réduite au rôle de potentialité ou de matière pour l'esprit. Par suite du lien interne et constant et de l'action réciproque et perpétuelle des deux aspects spirituel et charnel de l'être humain dans son ensemble, ces deux exigences — la sauvegarde de l'esprit contre la chair et la réalisation de l'esprit dans la chair — ne peuvent être réalisées séparément, elles passent inévitablement l'une dans l'autre : dans la vie actuelle l'esprit ne peut se défendre contre les empiétements de la chair qu'aux dépens de cette dernière, donc en se réalisant partiellement en elle, et, en même temps, la réalisation de l'esprit n'est possible qu'à cette condition qu'il se défende constamment contre les tentatives incessantes de la chair en vue de ruiner son indépendance.

Les trois instants principaux de ce mouvement sont : 1° la *distinction* consciente, intime que l'esprit trace entre lui et la chair; 2° la lutte de l'esprit pour son *indépendance*; et 3° la suprématie acquise par l'esprit sur la nature ou l'anéantissement du principe charnel mauvais comme tel. La première de ces attitudes, caractérisant l'homme par opposition aux animaux, se réalise directement dans le sentiment de la pudeur; la troisième, conséquence de la perfection morale déjà atteinte, ne peut dans l'état présent être l'objet direct d'une norme ou prescription morale : on ne peut exiger d'un homme, quelle que soit son aspiration morale, tant qu'il est encore imparfait, de réaliser cet impératif catégorique : « sois, à l'instant même, immortel et incorruptible ». Ainsi donc ce n'est que la seconde de ces attitudes qui reste du domaine de l'éthique; et notre principe moral pourra donc recevoir une définition plus stricte en ces termes : « *soumets la chair à l'esprit dans toute la mesure où c'est nécessaire pour la dignité et l'indépendance de celui-ci. Ayant en vue une maîtrise complète sur les forces physiques en toi-même et dans la nature en général, propose-toi comme but immédiat et obligatoire de ne pas être à aucun degré serviteur ou esclave de la matière en révolte ou du chaos.* »

La chair, c'est une existence qui ne se possède pas, qui tout entière se tourne vers l'extérieur, un vide, une faim, une insatiabilité, une tendance à se perdre dans une brume extérieure et à s'achever dans une réelle dissolution. Tout au contraire, l'esprit est une existence qui se définit en soi, qui se possède et se contient; son expression externe n'est due qu'à sa propre spontanéité et n'a pas pour effet de le faire passer dans le monde externe, ni s'y perdre, ni s'y dissoudre. Il s'ensuit que le fait pour l'esprit de se préserver est, avant toute autre chose, la conservation de son *propre contrôle*. Ceci est le principal objet de toute ascèse.

Le corps humain, en sa structure anatomique et ses fonctions physiologiques, n'a aucune importance morale propre; mais il peut être une expression et un instrument tant pour la chair que pour l'esprit; de là vient que la lutte morale entre ces deux aspects de notre être se livre dans le domaine de la vie du corps, de la vie organique, et que cette lutte revêt la forme d'une lutte pour la maîtrise à exercer sur le corps.

V

Dans le domaine de la vie du corps, notre tâche morale consiste à ne pas nous laisser passivement déterminer par les tendances charnelles, surtout par rapport aux deux plus importantes fonctions de notre organisme : la nutrition et la reproduction.

A titre d'exercice préventif, n'ayant pas en lui-même, il est vrai, d'importance morale, il est nécessaire pour l'esprit d'acquérir une maîtrise sur telles fonctions de notre organisme animal qui ne sont pas en rapports directs avec les « désirs voluptueux de la chair », — à savoir la *respiration* et le *sommeil*⁵.

La respiration est la condition fondamentale de la vie et le moyen constant pour notre corps de communiquer avec son milieu. En vue de la maîtrise de l'esprit sur le corps, il est désirable que cette fonction fondamentale se trouve sous le contrôle de la volonté humaine; en conséquence, surgirent, depuis longtemps et partout, diverses méthodes ascétiques concernant la respiration. La pratique et la théorie de tels exercices se retrouvent chez les ermites hindous, chez les sorciers des temps anciens comme des plus récents, chez les moines du Mont Athos et autres monastères semblables, chez Swedenborg et, de nos jours, chez Thomas Lake-Harris et Laurens Oliphant. Les détails mystiques à ce sujet n'ont aucun rapport avec la philosophie morale; je me contenterai donc de formuler quelques remarques générales. Un certain contrôle de la volonté sur la respiration est déjà requis simplement par de bonnes manières. On va plus loin en cette direction dans un but ascétique. Par un exercice graduel, on peut facilement apprendre à ne pas respirer par la bouche ni à l'état de veille ni pendant le sommeil; l'étape suivante est d'apprendre à retenir sa respiration pendant un temps plus ou moins long⁶. Le pouvoir acquis sur cette fonction organique accroit

5. Je veux dire le sommeil normal; quant au sommeil anormal, voir plus loin.

6. La respiration nommée respiration des narines, ainsi que la manière de retenir complètement la respiration, étaient pratiquées avec zèle et le sont encore par des ascètes orthodoxes comme une des conditions de ce qu'on appelle « exercice spirituel ».

indiscutablement la force de l'esprit et lui donne une base solide pour des progrès ascétiques postérieurs.

Le sommeil est une interruption temporaire de l'activité du cerveau et des nerfs — instruments physiologiques immédiats de l'esprit —, il affaiblit donc le lien de la vie spirituelle et de la vie corporelle. Il est donc important pour l'esprit de ne pas jouer en cela un rôle purement passif; si le sommeil est provoqué par des causes physiques, l'esprit doit, pour ses propres motifs, pouvoir le repousser ou l'interrompre s'il est déjà commencé; la difficulté même de cette action, qui, indubitablement, est possible, nous montre son importance. Le pouvoir de surmonter le sommeil et de se réveiller à volonté est une exigence nécessaire de l'hygiène de l'esprit. Bien plus, le sommeil a encore un autre côté qui le distingue de la respiration et des autres fonctions organiques indifférentes au point de vue moral, et qui le rapproche de la nutrition et de la reproduction : on peut abuser du sommeil — comme de ces deux fonctions — au profit de la vie charnelle et au détriment de la vie spirituelle; l'inclination à un excès de sommeil montre, par elle-même, la prédominance du principe matériel et passif; céder à cette tendance et abuser effectivement du sommeil ramollissent indubitablement l'esprit et fortifient les désirs voluptueux de la chair. Ceci est la raison pour laquelle, dans l'histoire des pratiques ascétiques — par exemple dans le monachisme chrétien —, la lutte contre le sommeil joue un rôle si important. Bien entendu, l'affaiblissement du lien qui existe entre la vie spirituelle et corporelle (plus exactement entre la vie consciente et instinctive) peut se faire dans deux directions opposées : il faut distinguer les dormeurs des rêveurs; mais, en règle générale, on peut admettre qu'une aptitude à faire des rêves significatifs et prophétiques révèle une force de l'esprit qui est déjà le résultat de pratiques ascétiques — lutte contre le plaisir du sommeil charnel

VI

La prépondérance de la matière sur la forme chez les animaux provient d'un excès de l'alimentation, comme on peut le voir avec évidence chez les chenilles et chez les cochons engraisés, pour prendre exemple chez des animaux de petite et de plus grande taille⁷. Chez l'homme, la même cause (excès de nourriture) conduit aussi à la prédominance de la vie animale, ou de la

7. Voir : *La beauté dans la nature* (*Krasota v prirodě*), du présent auteur (au tome VI des œuvres complètes de Soloviev).

chair sur l'esprit. C'est pourquoi l'abstinence de nourriture ou de boisson — le jeûne — a toujours et partout été une des exigences fondamentales de l'éthique. Cette abstinence se rapporte d'abord à la quantité — il ne peut y avoir quant à cela de règle générale — ensuite à la qualité de la nourriture. Quant à celle-ci la règle, toujours et partout, fut de s'abstenir de nourriture animale et, spécialement de viande (i. e. de la chair des animaux à sang chaud). La raison en est que la viande est transformée plus facilement et plus complètement en sang et fait croître l'énergie plus puissamment et plus rapidement que d'autres nourritures⁸. L'abstinence de viande peut indiscutablement être présentée comme une prescription universelle. Toutes les objections contre elle ne tiennent pas devant la critique et sont depuis longtemps réfutées tant par les moralistes que par les naturalistes. Il fut un temps où l'usage de la chair humaine crue ou soumise à l'action du feu était considéré comme normal. Au point de vue ascétique, l'abstinence de viande (de nourriture animale en général) est utile pour deux raisons : 1° elle affaiblit l'énergie de la vie charnelle; 2° étant donné que l'habitude héréditaire a développé un besoin naturel de cette nourriture, l'abstinence de celle-ci exerce la force de la volonté aux dépens des tendances matérielles et, par cela même, rehausse l'énergie spirituelle⁹.

Quant au boire, le plus simple bon sens défend l'usage excessif de boissons fortes conduisant à la perte de la raison. Le principe ascétique exige évidemment davantage. En général, le vin fait croître l'énergie du système nerveux, et, par celui-ci, de la vie psychique. Aux degrés inférieurs du développement spirituel, l'âme est encore dominée par des motifs charnels, et tout ce qui excite ou accroît l'énergie nerveuse qui sert à l'âme aboutit à fortifier cet élément charnel prédominant, et, par conséquent, est extrêmement préjudiciable à l'esprit; c'est pourquoi en certains cas il est nécessaire de s'abstenir complètement de vin et de boissons fortes. Mais, à un degré plus élevé de vie morale,

8. Il y a encore un autre motif de s'abstenir de viande, et en général de nourriture animale, motif moral et non ascétique, mais de caractère altruiste : l'extension aux animaux de la loi d'amour ou de pitié. Ce motif prévaut dans l'éthique des bouddhistes, tandis que c'est le motif ascétique qui domine dans l'Eglise chrétienne.

9. Selon l'enseignement de la Bible, la nourriture de l'homme normal, avant la chute, ne consistait qu'en fruits et herbes crus. Ceci demeure encore la règle dans le jeûne monastique le plus sévère en Orient et en Occident (chez les Trappistes). Entre cette extrême et le jeûne léger des catholiques romains laïques, il existe de nombreux degrés qui ont leur fondement naturel (par exemple la distinction entre les animaux à sang chaud et à sang froid, raison pour laquelle le poisson est tenu pour une nourriture pour le temps de jeûne), mais ils n'impliquent aucune raison de principe et n'ont pas de sens universel.

lequel fut parfois atteint même dans le monde païen, par exemple par Socrate (voir : *le Festin*, de Platon), — l'énergie de l'organisme sert plutôt les fins spirituelles que les fins charnelles; alors, le développement de l'énergie nerveuse (bien entendu dans les limites compatibles avec la santé du corps) renforce l'activité de l'esprit et, par conséquent, peut, dans une certaine mesure, n'être pas nocif, et même simplement utile. Il ne peut y avoir ici qu'une seule règle absolue et universelle : préserver la lucidité de l'esprit, la clarté de la conscience¹⁰.

Le moment le plus important et le plus décisif dans la lutte de l'esprit contre la chair dans le domaine physiologique concerne la fonction sexuelle. L'élément constitutif du mal moral (le péché de la chair) doit être envisagé non pas dans le fait physique de la naissance des enfants (et de la conception) — ce fait, au contraire, constitue une certaine expiation du péché —, mais seulement dans le désir illimité et aveugle (désir voluptueux de la chair, *concupiscentia*) d'une union externe, animale, matérielle avec une autre personne (en réalité ou en imagination), union tenue pour une fin en elle-même, pour un objet indépendant de volupté. La prépondérance de la chair sur l'esprit trouve son expression la plus forte, la plus nette et la plus décisive dans l'union charnelle de deux personnes. Ce n'est pas sans raison que c'est précisément à cet acte que s'attache le sentiment direct de la pudeur. Étouffer ou fausser ce témoignage après des milliers d'années, annoncer comme bon du haut d'un esprit raffiné ce que déjà le simple sentiment d'un sauvage a reconnu comme mauvais — voilà la plus grande honte et une preuve éblouissante de notre décadence morale. La nécessité, réelle ou supposée, d'un certain acte pour des buts étrangers ne peut être une raison suffisante pour juger de sa qualité essentielle : prendre du poison peut être nécessaire dans certaine maladie, mais cette nécessité même est en elle-même une anomalie du point de vue hygiénique.

La question morale, en ce qui concerne la fonction sexuelle, est avant tout la question de la relation *intime* vis-à-vis d'elle, du jugement porté sur elle : comment devons-nous, en conscience, considérer ce fait du point de vue de la norme finale ou du bien absolu — devons-nous l'approuver ou le condamner ? Quelle voie devons-nous choisir et suivre, par rapport à ce fait : l'affirmer et le développer ? ou le nier, le limiter et, finalement, le supprimer ? Le sens de la pudeur et la voix de la conscience,

10. Au niveau moral actuel de l'humanité, la maîtrise des tendances charnelles est la règle; la prédominance des motifs spirituels n'est qu'exceptionnelle et, de plus, assez instable; on peut donc prêcher sans inconvénient l'abstinence totale de boissons fortes et de tous autres excitants. Mais ceci est déjà une question de pédagogie et de prophylaxie.

dans chaque cas concret, donnent, d'une manière définie et claire, la seconde de ces réponses et il ne reste à la philosophie morale que de lui appliquer la forme d'un principe rationnel universel. La condition charnelle de la reproduction est pour l'homme un mal; elle manifeste la prédominance d'un procédé matériel dépourvu de sens sur la possession de soi de l'esprit; elle est contraire à la dignité de l'homme, elle ruine l'amour et la vie humains; notre rapport moral à l'égard de ce fait doit être absolument négatif; nous devons choisir la voie qui conduit à sa limitation et à son abolition; quand et comment on arrivera à cette abolition dans toute l'humanité ou en nous-même, c'est une question qui ne concerne aucunement la morale. Une transformation totale de notre vie charnelle en une vie spirituelle n'est pas, *comme événement*, en notre pouvoir, car elle dépend des conditions générales du développement historique et cosmique; elle ne peut donc être l'objet d'une obligation morale, d'une règle, d'une loi. Ce qui est obligatoire pour nous et ce qui a une importance morale, c'est notre attitude intime à l'égard de cette manifestation fondamentale de la vie charnelle : nous devons la tenir pour un mal, être décidés à ne pas céder à ce mal et, autant qu'il est en nous, accomplir consciencieusement cette décision. A ce point de vue, nous pouvons, certes, juger nos actes extérieurs, mais nous ne le pouvons que parce que nous connaissons leur lien avec les conditions de notre intimité morale; quant aux actions d'autrui en ce domaine nous ne pouvons pas les juger — nous ne pouvons juger que leurs *principes*. En tout cas le fait des relations charnelles entre les sexes est un mal. L'acceptation définitive par l'homme du règne de la mort, lequel se maintient et se perpétue par la reproduction charnelle, mérite absolue condamnation. Tel est le point de vue positif chrétien, tranchant cette question importante entre toutes selon l'esprit et non selon la lettre, donc, sans aucune exclusivité *externe*. « Que celui qui peut comprendre, comprenne » (Matth., xix, 12). L'union conjugale est approuvée et sanctifiée, la naissance des enfants est bénie, mais le célibat est exalté comme « la condition des anges ». Mais cette désignation même d'« *m-gélique* » semble suggérer qu'il y a une troisième voie, suprême, — *divine*; car l'homme, selon sa destinée ultime, est plus haut que les anges ¹¹.

Si la divine Sagesse, selon sa coutume, tire du mal un bien plus grand et se sert des fautes charnelles des hommes pour parfaire l'humanité par des générations nouvelles, ceci tend à sa gloire et à notre consolation, mais ne constitue aucunement pour

¹¹. Voir : *Le sens de l'amour (Snyal liubvi)* et aussi *Le drame de la vie de Platon*.

nous une justification. Elle traite exactement de la même manière tous les autres maux, sans que ceci ait pour effet d'abolir la distinction du bien et du mal ni l'obligation pour nous du premier. En outre, l'idée que la prédication de l'abstinence sexuelle, si énergique et efficace soit-elle, puisse arrêter prématurément la propagation de la race humaine et mener à son anéantissement est si absurde que l'on peut mettre en doute la sincérité de ceux qui la professent. Il n'est guère possible que quelqu'un puisse sérieusement craindre un tel danger pour l'humanité. Aussi longtemps que la succession des générations sera nécessaire pour le renouvellement du genre humain, la disposition à produire cette succession ne cessera pas d'exercer son action parmi les hommes. En tout cas, le moment où tous les hommes auront finalement surmonté le désir voluptueux et seront devenus entièrement chastes — même si ce moment, *per impossible*, devait arriver demain — sera la fin du développement historique et le commencement de « la vie à venir » pour toute l'humanité; si bien que l'idée que la procréation d'enfants viendrait à prendre fin « trop tôt » est un pur non-sens, inventé par les hypocrites. Comme si jamais personne, en cédant à l'entraînement de la chair, avait jamais pensé à sauvegarder par là l'avenir de l'humanité¹²!

VII

Toutes les règles de la morale ascétique concernant la vie corporelle : acquérir la maîtrise de la respiration et du sommeil, tempérer la nutrition et s'abstenir de la volupté, ont essentiellement un caractère à la fois moral et psychologique, bien que toutes, par nature concernent la volonté, mais, eu égard à la différence de leurs objets, elles ne se trouvent pas au même degré de liaison avec le côté psychologique de la vie charnelle. La première règle et, en partie, la deuxième (concernant la respiration et le sommeil) ont pour objet des fonctions purement physiologiques, lesquelles, par elles-mêmes, ne militent contre l'esprit ni ne le mettent en danger; l'esprit a besoin seulement de les contrôler pour accroître son propre pouvoir en vue d'une lutte ultérieure plus importante. La nutrition et la procréation et, par conséquent, les règles ascétiques qui les concernent, ont un

12. Je ne parle pas ici de l'union conjugale dans son sens spirituel le plus élevé, laquelle n'a aucun lien avec le péché de la chair ni avec la procréation des enfants, mais est le modèle de l'union la plus parfaite entre les êtres : « ce mystère est grand; je parle, moi, du Christ et de l'Eglise » (Eph., v, 32). Sur ce sens mystique de l'union conjugale, voir : *Le sens de l'amour* (tome VI des œuvres de Soloviev).

tout autre caractère. La sensation positive de plaisir qui est liée à ces fonctions peut devenir un but pour la volonté,vinculer les forces spirituelles et les entraîner dans le torrent de la vie charnelle. La dernière de ces fonctions est particulièrement incompatible (dans des conditions ordinaires) avec la préservation d'un contrôle spirituel de soi-même. D'autre part, respiration et sommeil ne sont que des fonctions internes de notre propre organisme alors que nutrition et procréation sont en liaison avec des objets externes qui, à part leur existence de fait et leur relation avec nous peuvent, comme *idées* subjectives, dominer l'imagination et la volonté et empiéter sur le domaine de l'esprit; d'où la nécessité d'une lutte ascétique contre les péchés charnels intérieurs, encore plus honteux que les extérieurs; un gourmet, dont la salive coule à la seule idée de plats recherchés, s'éloigne sans aucun doute davantage de la dignité humaine que quelqu'un qui se serait, de fait, permis certains excès de table sans y penser autrement.

En ce sens, l'attitude ascétique à l'égard des fonctions nutritive et sexuelle appartient à l'aspect psychologique et non pas à l'aspect physiologique de la lutte entre l'esprit et la chair. La lutte, en ce cas, se livre non pas contre les fonctions de l'organisme, comme tel, mais contre ces états psychiques : gourmandise, ivrognerie, sensualité. Ces propensions peccamineuses, qui peuvent devenir passions et vices, sont sur le même pied que d'autres émotions mauvaises, telles que la colère, l'envie, la cupidité, etc. Ces dernières passions, qui sont *méchantes* et pas seulement *honteuses* par leur objet, sont du domaine de la moralité altruiste et non ascétique parce qu'elles impliquent une certaine relation à l'égard du prochain. Mais il y a quelques règles générales concernant la lutte intérieure, morale et psychologique contre les tendances au péché, qu'elles se rapportent à autrui ou bien à notre propre nature matérielle.

Le procédé intérieur par lequel un désir mauvais s'empare du moi comporte trois étapes principales. Au début, surgit, dans l'esprit, l'idée de quelque objet ou quelque action correspondant à l'une des mauvaises tendances de notre nature. L'idée incite l'esprit à y réfléchir. A cette première étape, un simple acte de volonté *repoussant* cette pensée suffit; l'esprit ne doit que manifester sa fermeté ou son imperméabilité à l'égard d'éléments hétérogènes¹³. Si ceci n'est pas fait, la pensée se développe en un

13. Les écrivains ecclésiastiques formulent cette règle comme l'ordre « de briser les petits enfants de Babylone contre la pierre », selon le sens allégorique du psaume : « Filles de Babylone, maudites comme Caïn! Bienheureux est celui qui saisira et brisera les petits contre la pierre » (Babylone = le royaume du péché; le petit de Babylone = péché conçu en idée, mais pas encore développé; pierre = la fermeté de la foi).

tableau ou une imagination de telle ou telle nature — sensuelle, vindicative, vaine, etc.¹⁴. Ce tableau force l'esprit à y faire attention, et on ne peut s'en débarrasser par un simple acte négatif de la volonté : il est déjà nécessaire d'*abstraire* l'esprit par une pensée ayant un objet opposé (par exemple en pensant à la mort). Or, si à cette seconde étape l'esprit, au lieu de s'abstraire de ce tableau du péché, s'y arrête et s'identifie avec lui, la troisième étape se réalise inévitablement dans laquelle non seulement l'intelligence poussée en secret par le mauvais désir, mais tout l'esprit s'*adonne* à la pensée coupable et la savoure. Ce n'est plus un acte de la volonté rejetant le péché, ni une réflexion distrayant l'esprit qui peuvent sauver celui-ci de cet asservissement; un travail moral pratique est nécessaire pour *rétablir* l'équilibre moral dans tout l'homme. Autrement la victoire de l'excitation mauvaise sur l'esprit devient passion et vice; l'homme perd sa liberté rationnelle et les règles morales perdent leurs forces sur lui.

L'éthique est l'hygiène, non la thérapeutique de la vie spirituelle.

VIII

La suprématie de l'esprit sur la chair est nécessaire pour sauvegarder la dignité de l'homme. Le principe de l'ascétisme véritable est aussi celui grâce auquel on préserve en soi la vie de l'esprit. Mais la préservation interne de soi, pour un homme en particulier, pour un être qui bien que spirituel (c'est-à-dire possédant raison et volonté) est cependant *limité* et relatif dans sa singularité, ne peut être le *bien absolu* ni le but suprême et final de la vie. L'asservissement de l'homme aux tendances charnelles (au sens large de ce mot, i. e. à tout ce qui est dépourvu de sens

14. Quand on est jeune, que l'imagination est vive et que l'expérience spirituelle est encore réduite, la mauvaise pensée se développe très rapidement et, atteignant des proportions absurdes, elle appelle une forte réaction morale. Ainsi, vous pensez à votre ennemi, cette pensée s'accompagne d'un sentiment d'offense, d'indignation, de colère, ne fut-ce qu'à un faible degré; si vous ne brisez pas tout de suite ce petit de Babylone contre la pierre, votre imagination, obéissant à la passion mauvaise, mettra aussitôt sous vos yeux un tableau vivant : vous rencontrez votre ennemi, vous le mettez dans une situation gênante, son indignité est dévoilée; une velléité (*velleitas*) de magnanimité surgit en vous, mais la passion est enflammée et prédomine; au début, vous restez dans les limites de la bonne éducation, vous faites des remarques piquantes et fines, bientôt plus piquantes que fines, puis ce sont des « injures verbales », puis des « voies de fait », d'un poing d'une force diabolique vous donnez des coups victorieux; le coquin est renversé, le coquin est assommé, et vous dansez sur son cadavre comme un cannibale...; il n'y a plus où aller, il ne reste qu'à se signer et à renoncer avec dégoût.

et contraire à la raison) le transforme en la pire espèce animale et est indubitablement un mal. En ce sens, personne ne peut honnêtement faire objection à l'ascétisme, c'est-à-dire à l'abstinence élevée en principe. Tout le monde reconnaît que l'impuissance à résister aux instincts animaux est une faiblesse de l'esprit, honteuse pour un être humain, par conséquent, un mal. La capacité d'offrir une telle résistance et de se contenir est, donc, un bien et doit être tenue comme une norme d'où peuvent être déduites des règles définies pour la conduite de la vie. Sur ce point comme sur d'autres, la philosophie morale ne fait qu'éclairer et développer ce qu'atteste la simple conscience humaine. Indépendamment de tous principes, la gloutonnerie, l'ivrognerie, la débauche appellent immédiatement le dégoût et le mépris, tandis que l'abstinence de ces vices rencontre une estime instinctive, c'est-à-dire est reconnue comme un bien. Ce bien, cependant en lui-même, *n'est pas absolu*, car le pouvoir de l'esprit sur la chair ou la force de la volonté acquise par une abstinence droite, peut être utilisée pour des buts immoraux. *Une volonté forte peut être méchante*. Un homme peut étouffer sa nature inférieure pour en tirer vanité et se glorifier de sa force supérieure; semblable victoire de l'esprit n'est pas un bien. C'est un mal plus grand encore si le contrôle exercé sur lui-même par l'esprit et la concentration de la volonté sont utilisés au détriment d'autrui, même sans basse cupidité. Il y a eu et il y a des hommes qui pratiquèrent l'ascétisme tout en étant adonnés à l'orgueil spirituel, à l'hypocrisie, à la vanité, ou même en étant vindicatifs, cruels ou égoïstes. Tout le monde reconnaît qu'un ascète de ce genre est, selon le sens moral, de loin pire qu'un ivrogne ou un gourmand insouciant ou qu'un dépravé compatissant. Ainsi l'ascétisme en lui-même n'est pas encore un bien : il ne peut donc être le principe suprême ou absolu de la moralité. Le véritable ascète (l'ascète moral) acquiert la maîtrise sur la chair non seulement pour accroître les forces formelles de l'esprit, mais pour promouvoir la réalisation du Bien. Un ascétisme qui libère l'esprit des passions honteuses (charnelles) pour le lier plus étroitement aux passions méchantes (spirituelles) est évidemment un ascétisme faux ou immoral¹⁵. Son prototype, selon

15. Si la mortification de la chair est prise non comme moyen pour le bien ou le mal, mais comme une fin en soi, nous nous trouvons en présence d'une espèce de faux ascétisme qui identifie la chair avec le corps et considère comme une vertu toute espèce de tourment corporel. Bien que ce faux ascétisme de flagellation personnelle n'ait aucune fin mauvaise au début, il devient facilement un mal dans son développement ultérieur soit en se transformant en un lent suicide, soit en devenant une espèce spéciale de volupté. Il ne faudrait cependant pas condamner toute pratique de flagellation; des natures qui ont une vie matérielle particulièrement forte peuvent exiger des

les idées chrétiennes, est le diable qui ne mange pas, ne boit pas, ne dort pas et reste célibataire. Si donc du point de vue moral nous ne pouvons approuver un ascète qui serait méchant et sans pitié, il s'ensuit que le principe même de l'ascétisme a seulement une importance morale relative, notamment qu'il est *conditionné* par son union avec le principe de l'altruisme dont la racine est la pitié. Passons donc à la considération de ce second principe moral.

moyens héroïques pour la briser. On ne doit donc pas condamner sans discernement l'ascétisme des Stylites, les chaînes et autres moyens semblables de mortification employés aux temps héroïques de l'ascétisme.

CHAPITRE III

PITIE ET ALTRUISME

- I. — *Signification positive de la pitié. — Comme la pudeur détache l'être humain du reste de la nature et l'oppose aux autres animaux, ainsi la pitié le lie intérieurement avec l'ensemble des êtres vivants.*
- II. — *Ce n'est que la pitié ou compassion, non le fait d'être associés dans le plaisir ou la jouissance, qui peut servir de fondement intérieur au rapport moral envers les autres êtres, ceci indépendamment de toute théorie métaphysique. — Une participation positive au plaisir d'autrui contient l'approbation de ce plaisir, lequel, cependant, peut être mauvais : y participer est, donc, bien ou mal, selon l'objet. — Cela ne peut, donc, constituer la base de relations morales. — Réponse à quelques objections.*
- III. — *La pitié, comme motif d'actes altruistes et base possible de principes altruistes.*
- IV. — *Opinion de Schopenhauer concernant le caractère irrationnel ou mystérieux de la compassion, où, paraît-il se produirait une identification immédiate et parfaite d'un individu avec un autre, qui lui est étranger. — Réfutation de cette opinion. — Dans la manifestation fondamentale de la compassion (l'instinct maternel des animaux) une liaison réelle intime entre l'être qui a pitié et celui dont il a pitié est évidente. — En général, la liaison naturelle, donnée par la raison et l'expérience, unissant tous les êtres vivants comme parties d'un seul tout, explique suffisamment son expression psychologique dans la pitié, laquelle correspond ainsi complètement au sens manifeste de l'univers, est compatible avec la raison, est rationnelle. — La fausseté de la conception de la pitié comme identification immédiate et complète de deux êtres. — Explications.*
- V. — *Pitié universelle infinie, décrite par S. Isaac le Syrien.*
- VI. — *La pitié, comme telle, n'est pas le seul fondement de toute la moralité, comme l'affirme faussement Schopenhauer. — La bonté envers les êtres vivants est compatible avec l'immoralité sous d'autres rapports. — De même qu'il y a parfois des ascètes durs et cruels, ainsi des gens qui ont bon cœur peuvent être intempérants et dissolus et, sans intention mauvaise directe, nuire à eux-mêmes et à leur prochain par leur conduite scandaleuse.*

VII. — *La vraie essence de la pitié n'est pas une simple identification de soi et d'un autre, mais la reconnaissance de la valeur propre de cet autre, de son droit à l'existence et au maximum de bonheur. — Cette idée de la pitié, prise dans son universalité et indépendamment des états psychiques subjectifs qui y sont liés (i. e. comprise logiquement et non psychologiquement), est la vérité et la justice : il est vrai que les autres me sont semblables et homogènes, et il est juste que mon attitude à leur égard soit la même que la leur au mien. — L'altruisme est conforme à la vérité ou à ce qui est, tandis que l'égoïsme présuppose la non-vérité ou ce qui n'est pas, parce que, en réalité, le moi individuel ne possède pas l'importance exclusive et totale qu'il s'attribue dans l'égoïsme. — L'expansion de l'égoïsme personnel en égoïsme familial, national, politique, confessionnel, tout en marquant le progrès historique de la moralité, n'empêche pas la fausseté du principe de l'égoïsme, lequel contredit la vérité absolue du principe altruiste.*

VIII. — *Deux règles, celle de la justice (n'offenser personne) et celle de la clémence (venir en aide à tous), dérivent du principe de l'altruisme. Erreur consistant à opposer la justice et la clémence, lesquelles, en vérité, ne présentent que des aspects différents d'un seul et même motif moral. — Le principe moral en forme de justice ne réclame pas l'égalité matérielle ou qualitative de tous les sujets individuels et collectifs; mais, seulement, qu'en présence de toutes les différences nécessaires et désirables soit conservé quelque chose d'absolu et de commun, à savoir la valeur de chacun comme un but en soi et non seulement comme un moyen pour le but des autres*

I

On a pensé longtemps — et beaucoup recommencent à penser — que le plus haut degré de vertu ou la sainteté se trouve dans l'ascétisme, dans la « mortification de la chair », dans la suppression des inclinations ou affections naturelles, dans l'abstinence et l'affranchissement des passions. Nous avons vu que cet idéal comporte quelque vérité, parce qu'il est clair que le côté supérieur ou spirituel de l'homme doit prévaloir sur le côté inférieur ou matériel; les efforts de la volonté en ce sens, actes préservant la vie de l'esprit, sont la première condition de toute moralité — cependant la première condition ne peut pas être prise pour la fin ultime. L'homme doit renforcer son esprit et lui soumettre la chair, non parce que tel est le but de sa vie, mais parce que c'est seulement lorsqu'il est affranchi de l'asservissement aux tendances aveugles et mauvaises qu'il peut servir la vérité et le bien comme il convient et atteindre sa véritable perfection.

Les règles de l'abstinence affermissent le pouvoir de l'esprit

chez l'homme qui les met en pratique; mais, pour que cet esprit renforcé puisse avoir une valeur morale — i. e. pour qu'il soit bon et non méchant — il doit unir à son pouvoir sur sa propre chair une attitude droite et bienveillante envers les autres êtres. Sans cette condition, comme l'a montré l'histoire, la suprématie du principe ascétique, même quand elle s'allie à la religion vraie, conduit à des conséquences effroyables. Les ministres de l'Eglise médiévale qui torturaient et brûlaient les hérétiques, les Juifs, les sorciers et les sorcières, étaient pour la plupart des gens irréprochables du point de vue ascétique, mais la force unilatérale de leur esprit et l'absence de pitié en faisaient des diables incarnés. Les fruits amers de l'ascétisme médiéval justifient suffisamment la réaction contre lui, qui, dans le domaine de la philosophie morale, a conduit à la suprématie du principe *altruiste* en moralité.

Ce principe a sa racine profonde en nous, notamment sous la forme du sentiment de pitié que l'homme a en commun avec d'autres êtres vivants. Si le sentiment de la pudeur différencie l'homme du reste de la nature, et le distingue d'autres animaux, le sentiment de pitié, au contraire, l'unit à tout le monde des êtres vivants; et ceci sous un double aspect : premièrement parce que l'homme le partage avec tous les autres êtres vivants, et secondement parce que tous les êtres vivants peuvent et doivent être *objets* de ce sentiment de la part de l'homme.

II

Que la base naturelle de notre relation morale envers les autres soit le sentiment de pitié ou de compassion, et non le sentiment d'unité ou de solidarité en général, — c'est une vérité tout à fait indépendante de n'importe quel système métaphysique (tel que la doctrine bouddhiste ou la « philosophie de la volonté » de Schopenhauer) — et qui n'implique aucunement une conception pessimiste du monde et de la vie. Comme on le sait, Schopenhauer affirme que l'essence ultime de l'univers est la volonté; or, la volonté est essentiellement un état de non-satisfaction (car la satisfaction implique qu'il n'y a rien à désirer). Le mécontentement ou la souffrance formeraient, donc, la définition fondamentale et positive de toute existence (en son aspect interne) et le lien moral entre les êtres serait la compassion. Mais laissons de côté cette métaphysique douteuse — et les calculs également douteux de Hartmann qui essaie de démontrer que la somme des souffrances de l'humanité dépasse incomparablement la somme des plaisirs — nous trouvons que par essence la seule base de toute relation morale envers autrui est, *en principe*, la pitié ou

la compassion et certainement pas le fait d'être associés pour la joie ou le plaisir.

Il peut se faire que les réjouissances humaines, les plaisirs et les joies soient innocents et même positivement bons — et, en ce cas, les partager présente un caractère moral positif. Mais, d'autre part, les plaisirs humains peuvent être et sont souvent immoraux. Un homme méchant et vindicatif trouve plaisir à offenser et à vexer ses proches, se réjouit de les voir humiliés et jouit du mal qu'il leur a fait ; un homme voluptueux trouve la joie principale de sa vie dans la débauche ; un homme cruel, dans le meurtre d'animaux ou même d'êtres humains ; un ivrogne est heureux quand il perd sa raison dans la boisson, etc. ; dans tous ces cas, le sentiment de plaisir ne peut être séparé des actions mauvaises qui le provoquent, et, parfois, le plaisir donne un caractère immoral à des actions qui, d'elles-mêmes, seraient indifférentes. Ainsi, à la guerre, quand un soldat tue un ennemi par ordre, pour le seul motif d'accomplir « son devoir de soldat », personne ne l'accusera de cruauté immorale, quelle que soit notre opinion de principe par rapport à la guerre en général ; mais la chose devient différente, s'il trouve plaisir à tuer et enfourche un homme à la baïonnette avec délices. Dans des cas plus simples, la chose est encore plus claire ; ainsi, il est évident que l'immoralité de l'ivrognerie consiste non pas dans l'action externe d'avaloir certaines boissons, mais dans le plaisir intime qu'un homme trouve à s'enivrer.

Mais si un certain plaisir est immoral en lui-même, la participation d'autrui à ce plaisir (joie ou plaisir partagés) a aussi un caractère immoral. Le fait est qu'une participation positive à un plaisir implique l'approbation de ce plaisir. Ainsi, en partageant les délices de l'ivrogne en son plaisir favori, j'approuve par cela même l'ivrognerie ; en partageant la joie de quelqu'un qui a réussi dans sa vengeance, j'approuve cette dernière ; et puisque ces plaisirs sont mauvais, ceux qui y prennent part approuvent par cela même ce qui est mauvais et, en conséquence, sont eux-mêmes coupables d'immoralité. Tout comme la participation à un crime est reconnue elle-même comme crime, ainsi le fait de prendre sa part d'un plaisir ou d'une joie vicieux doit être tenu lui-même pour vicieux. En effet, cette sympathie pour un plaisir mauvais non seulement implique une approbation de celui-ci, mais aussi révèle la même propension mauvaise chez le sympathisant : ce n'est qu'un ivrogne qui partage la joie de l'ivrognerie d'autrui, ce n'est qu'un homme vindicatif qui trouve plaisir à la vengeance d'autrui. Donc, la participation au plaisir ou à la joie d'autrui est bonne ou mauvaise, *selon son objet*, et si elle peut être immorale, elle ne peut par elle-même être la base des relations morales.

On ne peut dire la même chose de la souffrance et de la compassion. D'après l'idée même, la souffrance est un état dans lequel la volonté de celui qui souffre n'a aucune part directe et positive. Quand nous parlons de « souffrance volontaire », nous entendons non pas que la souffrance est voulue comme telle, mais que l'objet voulu est ce qui rend la souffrance nécessaire, en d'autres mots, que l'objet de la volonté est le bien qui est atteint par la souffrance. Un martyr consent à ses tourments, non pour eux-mêmes, mais parce que, dans des circonstances données, ils sont une conséquence nécessaire de sa foi et le chemin qui mène à une gloire plus haute et au royaume des cieux. D'autre part, la souffrance peut être méritée, i. e. sa cause peut se trouver dans des actions mauvaises; mais la souffrance elle-même est distincte de sa cause et ne comporte aucune culpabilité morale; au contraire, elle est reconnue comme constituant une expiation et un rachat. Quoique l'ivrognerie soit un péché, aucun moraliste, si rigoureux soit-il, ne dira que le mal de tête qui la suit soit aussi un péché. C'est pourquoi, aussi, la participation à la souffrance d'autrui (fût-elle méritée) — la pitié ou compassion — ne peut jamais présenter rien d'immoral. En compatissant avec quelqu'un qui souffre, je n'approuve en aucune mesure la cause mauvaise de sa souffrance¹. La pitié pour les souffrances d'un criminel ne signifie pas approbation ou justification du crime. Au contraire, plus grande est ma pitié pour les tristes conséquences du péché d'un homme, plus sévère aussi est la condamnation que je porte sur ce péché.

La participation au plaisir d'autrui peut toujours présenter un élément d'intérêt personnel; même dans le cas où un vieillard partage la joie d'un enfant, on peut émettre un doute sur le caractère altruiste de ce sentiment, car, en tout cas, il lui est agréable de raviver le souvenir de sa propre enfance insouciante. Au contraire, tout sentiment sérieux de compassion pour la souffrance (morale ou physique) d'autrui est douloureux pour celui qui l'éprouve et, donc, contraire à son égoïsme. Ceci est manifeste dans le fait qu'une douleur sincère au sujet d'autrui

1. Un exemple apparent du contraire est réalisé dans le cas d'une personne qui, sympathisant avec une autre, est peinée de l'insuccès du crime de celle-ci; en fait, même dans ce cas, tant que cette sympathie ne provient que de la pitié, elle ne se rapporte pas du tout à la cause mauvaise du chagrin, elle ne présuppose aucunement son approbation et, par conséquent, reste bonne et innocente; mais si en compatissant avec le meurtrier qui a manqué son coup, je déplore sa maladresse même, l'immoralité ne consistera pas dans ma pitié pour le criminel, mais dans mon manque de pitié pour sa victime. En général, quand plusieurs personnes apparaissent solidaires en quelques méfaits, la condamnation morale frappe non leur solidarité, mais l'objet mauvais de celle-ci.

trouble notre propre joie, assombrit notre gaieté, c'est-à-dire se montre incompatible avec notre satisfaction égoïste. Une *compassion* effective ou pitié ne peut avoir de motifs égoïstes et est purement *altruiste*, alors que le sentiment de joie partagée ou de plaisir partagé est, du point de vue moral, de caractère mêlé et indéfini.

III

Il y a une autre raison encore pour laquelle la participation aux joies ou aux plaisirs d'autrui ne peut avoir par elle-même cette importance fondamentale pour l'éthique qu'ont les sentiments de pitié ou de compassion. L'exigence de la raison est que la moralité soit *fondée* seulement sur des sentiments qui toujours poussent à une action déterminée et qui, étant généralisés, forment ultérieurement un ou des principes moraux déterminés. Or, le plaisir ou la joie c'est la *fin* de l'acte; en eux le but de l'activité est atteint et la participation aux plaisirs d'autrui, tout comme l'expérience de son propre plaisir, ne contient aucune impulsion, aucun fondement pour une action postérieure. La pitié, au contraire, nous pousse à agir pour délivrer un autre être de la souffrance ou pour lui porter secours. L'action peut être purement interne, — ainsi la pitié pour mon ennemi peut me retenir de lui faire injure ou de l'offenser, — mais, en tout cas, c'est là une action et non un état passif, comme la joie ou le plaisir. Bien entendu je peux trouver une satisfaction intime à n'avoir pas offensé mon prochain, mais ceci ne peut arriver qu'après qu'un acte de la volonté a eu lieu. Pareillement, lorsqu'il s'agit d'un secours effectif apporté au prochain se trouvant dans la peine ou la nécessité, le plaisir ou la joie qui en résulte tant pour lui que pour celui qui lui vient en aide, est seulement la conséquence finale et le couronnement de l'acte altruiste, aucunement sa source ni son fondement. Si je vois ou entends que quelqu'un est dans la souffrance, l'une de ces deux choses peut arriver : ou bien cette souffrance d'autrui provoque en moi aussi un certain degré de souffrance, et j'éprouve la pitié, — auquel cas ce sentiment est une raison directe et suffisante pour moi de lui venir effectivement en aide, — ou bien, si la souffrance d'autrui n'éveille pas de pitié en moi ou ne l'éveille qu'à un degré insuffisant pour me porter à agir, l'idée du plaisir qui résulterait de mon action sera évidemment encore moins apte à m'y déterminer. Il est clair que l'idée abstraite et conditionnelle d'un état spirituel futur ne peut aucunement avoir plus d'effet qu'une contemplation immédiate ou la représentation concrète des états physiques et psychiques actuels qui appellent une ac-

tion directe. Par conséquent, le fondement réel de la cause effective (*causa efficiens*) de tout acte altruiste c'est de saisir ou de se représenter la souffrance d'autrui telle qu'elle existe à ce moment, et non pas l'idée du plaisir qui peut résulter dans l'avenir comme suite de l'acte de bienfaisance. Certes, lorsque quelqu'un par pitié s'est décidé à venir en aide à son prochain en détresse, il peut, s'il en a le temps, imaginer la joie qu'il va ainsi donner à autrui et à soi-même (en se souvenant particulièrement de ses expériences passées); mais prendre cette pensée concomitante et accidentelle pour le vrai motif d'action est contraire aussi bien à la logique qu'à l'expérience psychologique.

Donc, d'une part, la participation aux joies et plaisirs réels d'autrui ne peut pas, de par la nature même du cas, constituer le motif d'action ou la règle de conduite, car dans ces états la satisfaction est déjà atteinte; d'autre part, l'idée conditionnelle des plaisirs futurs, qui sont supposés résulter de la suppression de la souffrance ne peut être qu'un supplément secondaire et indirect du sentiment réel de compassion ou de pitié qui nous pousse à agir efficacement dans la voie du bien; en conséquence, ce n'est que ce sentiment qui reste comme pouvant être considéré comme le fondement véritable d'une conduite altruiste.

Celui qui prend en pitié les souffrances d'autrui participera certainement aussi à ses joies et plaisirs, lorsque ceux-ci seront inoffensifs et innocents. Mais cette conséquence naturelle de la relation morale vis-à-vis des autres ne peut pas être prise comme base de la moralité. Cela seulement est véritablement bon qui est bon en soi, qui, par conséquent, conserve toujours son caractère de bonté et ne devient jamais mauvais. En conséquence, la moralité (ou le bien), en n'importe quel domaine de relations, ne peut avoir d'autres bases que ces données dont on peut déduire une règle générale et absolue de conduite. Telle est justement la nature de la pitié à l'égard de nos semblables : avoir pitié pour tout ce qui souffre est toujours et inconditionnellement bon; c'est une règle qui ne comporte aucune exception; tandis que la participation aux joies et plaisirs d'autrui ne peut être approuvée que conditionnellement, et, même dans les cas où elle peut l'être, elle ne contient comme nous l'avons vu aucune règle générale de conduite.

IV

Le fait indiscutable et familier qu'un être individuel et distinct peut dépasser dans ses sentiments les limites de son individualité et correspondre douloureusement aux souffrances d'au-

trui, les ressentant comme si elles étaient les siennes peut paraître à certains mystérieux et énigmatique. C'est l'impression qu'il faisait à ce philosophe qui a posé la compassion comme base unique de la moralité.

« Comment se peut-il faire, demande-t-il, qu'une souffrance qui n'est pas la mienne, qui ne me frappe pas moi-même, devienne un motif immédiat de mon action dans la même mesure que ma propre souffrance ? » — « Cela présuppose, continue-t-il, qu'à un certain degré je me suis identifié à autrui et que la barrière entre le *moi* et le *non-moi* est alors enlevée; c'est dans ce cas seulement que la situation d'autrui, son besoin, sa nécessité, sa souffrance me deviennent propres sans aucun intermédiaire (?), alors déjà je ne vois plus cet autre être comme il m'est donné par la perception empirique — comme m'étant étranger et indifférent (?), comme étant absolument (?) séparé de moi; au contraire, dans le cas de la compassion, c'est moi qui souffre en lui, quoique ce ne soit pas sa peau qui couvre mes nerfs. Ce n'est que par une telle identification que sa souffrance, sa nécessité deviennent un motif *pour moi* de la même façon qu'ordinaires couvertes par voie d'expérience. Et, cependant, c'est un phénomène hautement mystérieux — c'est un véritable mystère de l'éthique, car c'est quelque chose dont la raison ne peut se rendre compte directement (? !); et les bases n'en peuvent être découvertes par voie d'expérience. Et cependant c'est un phénomène quotidien. Chacun l'a éprouvé en soi et constaté chez les autres. Cela arrive journellement sous nos yeux, sur une échelle limitée, dans des cas individuels chaque fois que, mû par une impulsion immédiate sans autre réflexion, un homme en aide un autre et le défend, risquant parfois sa propre vie pour sauver une personne qu'il voit pour la première fois, ne pensant à ce moment à rien d'autre qu'à cette détresse évidente et à ce danger d'autrui. Cela arrive sur une large échelle quand toute une nation sacrifie son sang et ses biens pour la défense ou la libération d'une autre nation opprimée. Pour que des actions de cette sorte méritent une approbation morale inconditionnelle, il est nécessaire que se réalise cet acte mystérieux de compassion ou d'identification propre de soi-même à autrui, sans autres motifs ultérieurs². »

Cette discussion sur le caractère mystérieux de la compassion se distingue plutôt par l'éloquence littéraire que par la vérité philosophique. Le mystère ne réside pas tant dans le fait lui-même, mais provient d'une description faussée qui exagère avec emphase les termes extrêmes du milieu de la relation, laissant dans

2. Schopenhauer : *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, 2^e éd. Leipzig, 1860, p. 230.

l'ombre les transitions effectives. Dans son domaine, Schopenhauer abuse de la méthode rhétorique du contraste ou de l'antithèse, autant que Victor Hugo dans le sien. Les choses sont décrites comme si un être donné, *absolument distinct* d'un autre, tout d'un coup *s'identifiait immédiatement* avec celui-ci dans le sentiment de compassion; ceci, de fait, serait hautement mystérieux. Mais, en vérité, il n'y a ni une semblable distinction absolue ni cette identification immédiate dont parle Schopenhauer. Pour comprendre une relation quelconque, il faut la prendre d'abord dans sa manifestation primaire et élémentaire. Considérez l'instinct maternel des animaux. Quand un chien défend ses petits ou souffre quand il les perd, où trouve-t-on ici ce mystère dont parle Schopenhauer? Est-ce que ses petits sont pour leur mère « quelque chose d'étranger et d'indifférent », « quelque chose d'absolument séparé d'elle? » Entre elle et eux il y a eu dès le début une connexion réelle physique et organique, claire et évidente pour l'observation la plus simple et indépendante de toute métaphysique. Ces êtres ont été pendant un temps une partie de son propre corps, ses nerfs et les leurs étaient couverts par une seule et même peau et le début de leur existence n'était qu'un changement dans son propre organisme et a été douloureusement réfléchi dans ses sensations³. A la naissance, cette connexion réelle et organique s'affaiblit, se relâche, pour ainsi dire sans, pourtant, se rompre complètement ni être remplacée par un état de « distinction absolue ». La participation de la mère aux souffrances de ses petits est, donc, un fait aussi naturel que la peine que nous ressentons, quand nous nous coupons le doigt ou nous foulons le pied; dans un certain sens, ceci aussi est mystérieux — mais non pas au sens qu'a en vue le philosophe de la compassion. Cependant, toutes les autres manifestations, même plus complexes, du sentiment de pitié ont un fondement semblable. Tout ce qui existe et, en particulier, tous les êtres vivants sont liés entre eux par le fait de l'existence simultanée dans un seul et même monde et par l'unité de leur origine; tous viennent de la même mère commune, la nature, dont ils constituent une partie; nulle part ne se trouve cette « absolue distinction » dont parle Schopenhauer. La connexion naturelle organique de tous les êtres, — partie d'un seul tout, — est une donnée de l'expérience et pas seulement une idée spéculative; il s'ensuit que l'expression psychologique de cette con-

3. Certains animaux, comme les mères humaines, éprouvent le malaise d'après la conception (*nausea a conceptu*). Le sentiment maternel, établi sur le terrain physique, peut plus tard être détourné de son objet naturel comme tous les autres sentiments et être transféré aux petits d'un autre animal par substitution.

nexion — la participation intérieure d'un être à la souffrance des autres, la compassion et la pitié — peut être comprise, même du point de vue empirique, comme l'expression de la *solidarité* naturelle et évidente de tout ce qui existe. Cette participation mutuelle des êtres est en contact avec le plan général de l'univers, est en harmonie avec la raison et tout à fait rationnelle. Ce qui est absurde et irrationnel, ce serait l'aliénation réciproque des êtres, leur séparation subjective, en contradiction avec leur unité objective. C'est cet égoïsme interne, et non pas la sympathie mutuelle entre les différentes parties d'une seule et même nature qui, en réalité, serait mystérieux et énigmatique au plus haut degré; la raison ne pourrait en rendre compte directement et les fondements de ce phénomène ne pourraient être trouvés par la voie de l'expérience.

Ce fait de la distinction absolue est pure affirmation, mais n'est nullement établi par l'égoïsme; il n'existe, il ne peut exister comme fait. D'autre part, la connexion mutuelle entre les êtres qui trouve son expression psychologique dans la compassion et la pitié n'a certainement pas la nature de cette « identification immédiate » dont parle le philosophe « de la volonté et de l'idée ». Lorsque j'ai pitié de mon ami qui a mal à la tête, ce sentiment de sympathie ne se transforme pas ordinairement en mal de tête; non seulement je ne m'identifie pas immédiatement à lui, mais nos états demeurent distincts et je distingue clairement ma tête, qui ne souffre pas, de la sienne qui souffre. De même, pour autant que je sache, il n'est jamais arrivé que quand un homme compatissant se jette à l'eau pour sauver quelqu'un qui se noie, il prenne cette autre personne pour lui-même, ou lui pour elle. Même une poule — être qui, sans doute, est connu davantage pour son instinct maternel que pour son intelligence — comprend, cependant, clairement la différence qu'il y a entre elle et ses poussins et agit pour cette raison d'une certaine manière qui serait impossible si « la barrière entre le moi et le non-moi était enlevée »; si tel était le cas, il pourrait se faire qu'un jour la poule vienne à se confondre avec ses poussins et, sentant la faim, attribue cette sensation à ses poussins et se mette à les nourrir, même s'ils étaient rassasiés et si elle-même mourait de faim; ou, un autre jour, s'attribuant la faim à elle-même, elle pourrait se rassasier à leurs dépens.

En vérité, dans tous ces cas réels de pitié, les bornes entre l'être qui a pitié et ceux dont il a pitié ne sont pas supprimées du tout; elles se révèlent n'être pas aussi absolues et infranchissables que ne se les représente la réflexion abstraite des philosophes d'école. La suppression des barrières entre le moi et le non-moi, ou l'identification immédiate, ce n'est qu'une figure de rhétorique et non l'expression d'un fait réel. Tout comme la vibration

de cordes qui résonnent à l'unisson, la liaison de sympathie entre des êtres vivants n'est pas simple identité, mais harmonie du semblable. De ce point de vue aussi, le fait moral fondamental de la pitié ou de la compassion correspond pleinement à la nature réelle des choses et au sens de l'univers : l'unicité indissoluble du monde n'est pas une unité du vide, mais embrasse toute l'étendue des différences déterminées.

V

Comme il convient à un principe moral fondamental, le sentiment de la pitié n'a pas de limites externes à son application. Partant du cercle étroit de l'amour maternel, puissamment développé chez les animaux supérieurs, il peut, chez l'homme, s'élargissant progressivement, passer de la famille au clan et à la tribu, à la communauté civique, à toute une nation, à toute l'humanité, finalement embrasser tout ce qui a vie dans l'univers. Dans les cas particuliers, en présence d'une souffrance concrète ou d'une nécessité, nous pouvons avoir pitié d'une manière active non seulement de *chaque* homme (appartinssent-ils à une race ou à une religion différentes), mais même de chaque animal; ceci est hors de doute et, en fait, tout à fait ordinaire; moins ordinaire est une telle largeur de compassion qui, sans aucun motif visible, embrasserait en une fois toute la multitude des êtres vivants de l'univers dans un sentiment intense de pitié. Il est difficile de suspecter de rhétorique artificielle ou de pathos exagéré la description naïve suivante de la *pitié universelle*, à titre d'état concret — laquelle ressemble très peu à ce qu'on appelle « Weltschmerz » (douleur universelle) — : « et il me fut demandé ce qu'est un cœur qui a pitié ? — et je répondis : un cœur humain qui embrasse toute la création, les hommes, les oiseaux, les animaux, les *démons*, et les créatures de toutes espèces ; quand il pense à elle, ses yeux ruissellent de larmes ; une grande et poignante pitié le possède et son cœur se serre d'une intense souffrance, et il ne peut supporter, entendre ou voir quelque mal ou tristesse enduré par une créature ; c'est pourquoi, à chaque heure il prie en pleurant même pour les êtres muets, *et pour les ennemis de la vérité*, et pour ceux qui lui nuisent, afin que Dieu les garde et leur pardonne ; et même pour l'espèce des reptiles, il prie avec une grande *pitié* laquelle élève son cœur sans mesure au point qu'elle l'assimile à Dieu⁴ ».

4. « *Paroles* » de notre saint Père Isaac le Syrien, ascète et ermite, évêque de la ville de Ninive (Moscou, 1858, p. 209).

Dans cette description du motif fondamental de l'altruisme sous sa forme la plus élevée, nous ne trouvons ni « l'identification immédiate », ni « la suppression des barrières entre le moi et le non-moi ». Elle diffère de la conception de Schopenhauer comme la vérité vivante de l'éloquence littéraire. Ces paroles de l'écrivain chrétien montrent aussi que nous n'avons pas besoin, comme le pensait par erreur Schopenhauer, de nous tourner vers les drames de l'Inde ou le Bouddhisme pour apprendre la prière : « puissent tous les êtres vivants être délivrés de la souffrance ! »

VI

La conscience universelle de l'humanité reconnaît catégoriquement que *la pitié est un bien*. L'homme qui manifeste ce sentiment est appelé *bon* ; plus profondément il l'éprouve et plus largement il l'applique, meilleur est-il considéré ; l'homme sans pitié, au contraire, est appelé *méchant*. Il n'en résulte pas, cependant, que *le tout* de la moralité ou l'essence de *tout bien* se réduise, comme on le fait souvent à présent, à la compassion ou aux « sentiments sympathiques ».

« Une compassion sans limites pour tous les êtres vivants », observe Schopenhauer, est la garantie la plus sûre de la moralité de la conduite et n'exige aucune casuistique. Celui qui est pénétré de ce sentiment n'offensera jamais personne, ne causera de souffrance à personne, toutes ses actions porteront inévitablement le cachet de la justice et de la miséricorde. Au contraire, que l'on dise : « Cet homme est vertueux, mais il ne connaît pas la compassion », ou « il est injuste et pervers, mais très compatissant », et la contradiction apparaîtra aussitôt⁵. Ces paroles ne sont vraies qu'avec des réserves importantes. Sans doute, la pitié et la compassion constituent un fondement effectif de la moralité, mais l'erreur évidente de Schopenhauer est de prendre ce sentiment comme base *unique* de toute moralité⁶. En vérité, ce n'est que l'un des trois principes fondamentaux de la moralité et il a une sphère d'application bien déterminée, définissant, notamment, la manière dont nous devons nous comporter à l'égard des autres êtres de notre monde. La pitié est le seul vrai fondement de l'*altruisme*, mais altruisme et moralité ne sont pas identiques : le premier n'est qu'une partie du second. Il est vrai que

5. *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, 1^{re} éd., p. 13.

6. Je dois d'autant plus signaler cette erreur du philosophe en vogue qu'autrefois moi-même je suis tombé dans cette erreur dans ma dissertation : *La critique des principes abstraits*.

« la compassion sans bornes pour tous les êtres vivants est la garantie la plus sûre et la plus solide », non de l'action morale *en général*, comme l'affirme erronément notre philosophe, mais de l'action morale qui nous met en relations avec d'autres êtres, objets de compassion. Mais cette relation si importante soit-elle n'épuise pas tout le domaine de la moralité. Outre sa relation avec les autres êtres que sont ses semblables, l'homme est aussi en rapports et avec sa propre nature matérielle, et avec les principes supérieurs de toute existence; et ces relations, elles aussi, exigent une définition morale grâce à laquelle le bien puisse être distingué du mal. Un homme qui est plein de pitié n'offensera certainement personne, ne fera souffrir personne, — c'est-à-dire qu'il n'offensera *personne d'autre*, mais il peut bien diriger l'offense contre lui-même en se livrant aux passions charnelles qui abaissent en lui la dignité humaine. En dépit d'un cœur très compatissant on peut être enclin à la perversité et autres vices bas, qui, tout en n'étant pas opposés à compassion, sont opposés à la moralité — et ce fait montre que les deux idées ne s'identifient pas. Schopenhauer a raison quand il prétend qu'on ne peut pas dire « cet homme est injuste et pervers, mais très compatissant »; il est étrange, cependant, qu'il oublie qu'on peut dire et que souvent on doit dire « un tel est un homme sensuel et débauché — un dépravé, un gourmand, un ivrogne — mais il a très bon cœur »; pareillement familière est la phrase « bien que tel homme vive une vie ascétique exemplaire, il est, cependant, sans pitié pour son prochain ». Ceci signifie que, d'une part, la *vertu* d'abstinence est possible sans la pitié, et que, d'autre part, si des sentiments de sympathie — pitié, indulgence — même fortement développés, excluent la possibilité d'actions *méchantes* (au sens étroit de ce terme, i. e. d'actions cruelles, directement nuisibles aux autres), ils n'ont, cependant, pas pour effet de rendre impossibles des actions *honteuses*, qu'on ne peut pourtant pas tenir pour moralement indifférentes, même du point de vue altruiste, car un ivrogne aimable ou un débauché peut avoir des regrets pour ses proches et ne vouloir jamais leur nuire directement, cependant par son vice il fait offense, non seulement à lui-même, mais aussi à sa famille qu'il peut mener à la ruine sans la moindre intention de lui nuire. Si donc la pitié n'empêche pas une conduite de cette sorte, notre résistance intérieure à celle-ci doit être fondée sur un autre aspect de notre nature morale : nous le trouvons justement dans le sentiment de la pudeur; les règles de l'ascétisme⁷ procèdent de celui-ci, tout comme les règles de l'altruisme découlent du sentiment de pitié.

7. Il est curieux que Schopenhauer admettait et même exagérait l'importance de l'ascétisme, mais, on ne sait pourquoi, il l'excluait complètement de

VII

La véritable essence de la pitié ou de la compassion n'est certainement pas l'identification immédiate de soi-même à autrui, mais la reconnaissance de la dignité inhérente à autrui — de son droit à l'existence et à un bonheur possible. Quand j'ai pitié d'un autre homme ou d'un animal, je ne me confonds pas avec lui. Je ne le prends pas pour moi ou moi pour lui; je vois seulement en lui un être qui m'est apparenté, qui est semblable à moi, qui est conscient comme moi, qui, comme moi, souhaite vivre et jouir des biens de l'existence. En admettant mon propre droit à l'accomplissement de semblables désirs, je l'admets aussi pour autrui; en étant péniblement atteint par toute violation de ce droit en mon chef, de toute offense contre moi, je réagis de manière semblable à la violation du droit d'autrui, à l'offense d'autrui; me plaignant moi-même je plains aussi les autres. Quand je vois un être qui souffre, je ne l'identifie ou ne le confonds pas avec moi-même, je ne fais que me mettre par l'imagination à sa place et, reconnaissant qu'il est semblable à moi, je compare son état au mien, et, comme on dit, « j'entre dans sa situation ». Cette *égalisation* (mais pas identification) entre moi-même et autrui qui a lieu immédiatement et inconsciemment dans le sentiment de pitié est élevée par la raison au niveau d'une idée claire et distincte.

Le contenu intellectuel (l'idée) de la pitié ou compassion pris dans son universalité, indépendamment des états psychologiques subjectifs dans lesquels il se manifeste, (i. e. considéré logiquement et non psychologiquement), c'est la vérité et la justice. La vérité, c'est que d'autres êtres sont semblables à moi; et la justice, c'est que je me comporte avec eux comme avec moi-même. Cette thèse, claire par elle-même, devient encore plus claire si on la soumet à une contre-épreuve. Quand je me comporte sans pitié et avec indifférence à l'égard d'autrui, tenant pour permis d'offenser les autres, n'estimant pas de mon devoir de les aider, les considérant comme des moyens pour mes fins, alors il ne m'apparaissent pas tels qu'ils sont en réalité : un être n'apparaît plus que comme une chose, ce qui est vivant comme mort, ce qui est conscient comme inconscient, ce qui m'est apparenté comme étranger, et ce qui m'est semblable comme absolument différent. La relation dans laquelle un certain objet est considéré comme étant autre que ce qu'il est en réalité est une négation directe

sa doctrine morale. C'est un des exemples de l'incohérence des idées du célèbre écrivain.

de la vérité; les actes qui en résulteront seront injustes; par conséquent la relation opposée qui se manifeste subjectivement par les sentiments intimes de sympathie, pitié ou compassion *exprime la vérité* (dans un sens objectif), et les actions qui en procèdent seront *justes*. Employer pour mesurer des mesures différentes est reconnu par tout le monde comme un exemple évident d'injustice; or, quand je suis impitoyable à l'égard des autres, i. e. les traite comme des êtres sans âme et dépourvus de droits et qu'en même temps je m'affirme moi-même comme un être conscient et possédant tous les droits, j'emploie, c'est évident, des mesures différentes et je contredis grossièrement la vérité et la justice; au contraire, quand j'ai pitié des autres comme de moi-même, j'emploie une seule et même mesure et, en conséquence, agis selon la vérité et la justice.

Le manque de pitié, en tant qu'il est une habitude constante et un principe pratique, s'appelle *égoïsme*. Dans sa forme absolue et sans mélange, l'égoïsme pur n'existe pas, au moins parmi les êtres humains; mais, pour comprendre l'essence générale de l'égoïsme en lui-même, il est indispensable de le caractériser comme principe absolu et inconditionnel. Voici en quoi il consiste : une opposition absolue, un abîme infranchissable entre le *moi* propre et les autres êtres; moi, je suis tout pour moi-même et dois être tout pour les autres, mais les autres par eux-mêmes ne sont rien et ne deviennent quelque chose qu'en tant que moyens pour moi; ma vie et mon bonheur sont une fin en soi, la vie et le bonheur des autres sont seulement moyens pour atteindre mes fins, milieu nécessaire pour m'affirmer moi-même, moi je suis le centre et tout l'univers n'est que circonférence. Un tel point de vue est rarement exprimé, mais il n'est pas douteux que, certaines réserves étant faites, il se retrouve à la racine de notre vie naturelle. Des égoïstes absolus, on n'en trouve pas sur la terre : tout être humain paraît éprouver de la pitié au moins pour quelqu'un, tout être humain paraît voir son semblable au moins en une personne; mais, limité dans une certaine sphère (ordinairement très étroite), l'égoïsme se manifeste d'autant plus clairement en d'autres sphères plus larges. Une personne qui ne prend pas l'attitude de l'égoïsme à l'égard des membres de sa propre famille i. e. qui inclut sa famille dans son propre *moi*, oppose ce *moi* élargi avec un manque de pitié d'autant plus marqué à tout ce qui lui est étranger. Une personne qui étend son *moi* — très superficiellement d'ordinaire — à toute sa nation adopte l'attitude égoïste avec un acharnement d'autant plus grand, tant pour lui que pour sa nation, par rapport aux autres nations et races, etc... Le fait que le cercle de solidarité intérieure est élargi et que l'égoïsme est transféré de l'individu à la famille, à la nation, à l'État est, sans contestation, de grande

importance morale dans la vie de l'humanité, tant que, dans les limites de ce cercle, l'amour-propre est restreint, surpassé ou même tout à fait éliminé par des rapports d'un caractère humain et moral. Mais, ceci ne supprime pas dans l'humanité le *principe* même de l'égoïsme qui consiste en une opposition intérieure absolue de soi-même et de ce qui est sien à tout ce qui est autre, en établissant un abîme entre les deux. Ce principe est d'une fausseté essentielle, car, en réalité, il n'existe et il ne peut exister un tel abîme, une telle opposition absolue. Il est clair que l'exclusivisme, l'égoïsme, l'absence de pitié, c'est essentiellement la contradiction de la vérité. L'égoïsme est d'abord *irréal*, fantastique, il affirme ce qui n'existe, ni ne peut exister. Se considérer (au sens restreint ou au sens élargi) comme le sens exclusif de l'univers est essentiellement aussi absurde que de se croire un banc de verre ou la constellation de la Grande Ourse⁸.

Si, donc, l'égoïsme est condamné par la raison comme une affirmation absurde de ce qui est inexistant et impossible, le principe opposé de l'altruisme, basé psychologiquement sur le sentiment de pitié, se trouve complètement justifié, au contraire, par la raison aussi bien que par la conscience. En vertu de ce principe, la personne individuelle reconnaît que les autres êtres, aussi bien qu'elle-même sont des centres relatifs d'existence et de force vivante. Ceci est une affirmation de vérité, l'admission de ce qui, en vérité, est. De cette vérité, à laquelle le sentiment de pitié excité par d'autres êtres apparentés et semblables à nous rend témoignage, la raison déduit un principe ou une loi concernant notre attitude vis-à-vis des autres êtres : « *Comporte-toi à l'égard des autres comme tu voudrais qu'ils se comportent envers toi.* »

VIII

La règle générale ou le principe de l'altruisme⁹ se décompose naturellement en deux autres, plus particuliers. Le commence-

8. La preuve théorique de la réalité du monde extérieur et de la vie consciente des êtres est fournie en métaphysique. La philosophie morale ne s'occupe que de la conscience générale de cette vérité à laquelle le plus égoïste lui-même obéit involontairement ; quand, pour la satisfaction de ses fins égoïstes, il a besoin de l'aide d'autres personnes qui ne dépendent pas de lui, il les traite alors contrairement à son principe fondamental comme des êtres indépendants et ayant tous les droits, il essaye de les disposer en sa faveur et prend leurs intérêts en considération. Ainsi, donc, l'égoïsme se contredit et est, en tout cas, un point de vue faux.

9. Ce terme, mis en usage par le fondateur du positivisme, Auguste Comte, est l'expression exacte de l'antithèse logique de l'égoïsme répondant pour cette raison au besoin réel du langage philosophique (altruisme, de *alter*, autre ; comme égoïsme, de *ego*, moi).

ment de cette distinction se laisse voir déjà dans le sentiment altruiste fondamental de la pitié. Si réellement je plains quelqu'un, premièrement, je ne voudrais pas moi-même lui causer tort ou souffrance, je ne voudrais pas *l'offenser*; et, secondement, quand indépendamment de moi, il est soumis à la souffrance ou à une offense, je voudrais lui *venir en aide*. De là suivent deux règles d'altruisme, l'une négative et l'autre positive: 1° *Ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas qu'il te fasse*. 2° *Fais pour autrui ce que tu voudrais qu'autrui fasse pour toi*. D'une manière plus brève et plus simple, ces deux règles, qui, d'ordinaire, sont jointes, s'expriment ainsi : *N'offense personne et aide tout le monde, autant que tu le peux* (*Neminem laede, imo, omnes, quantum potes, juva*).

La première règle négative s'appelle, en particulier, règle de justice, et la seconde, règle de clémence. Mais cette distinction n'est pas tout à fait correcte, car à la base de la deuxième règle se trouve aussi la justice : si je désire que les autres m'aident, quand je suis dans le besoin, il est juste que moi aussi je leur vienne en aide; si, d'autre part, je ne veux offenser personne, c'est que je reconnais que les autres sont comme moi des êtres vivants sensibles; mais dans ce cas, certainement, je tâcherai, autant qu'il est en moi, de les délivrer de leur souffrance. Je ne les offense pas parce que je les plains; et si je les plains, je leur viendrai aussi en aide. La compassion présuppose la justice et la justice exige la compassion — ce ne sont que des aspects différents, des manifestations différentes d'une seule et même chose¹⁰.

Il y a une distinction réelle entre ces deux côtés ou degrés de l'altruisme, mais il n'y a et il ne peut y avoir entre eux d'oppositions ou de contradictions. Ne pas aider les autres signifie déjà les offenser; un homme positivement juste accomplira inévitablement les actes de la compassion, et l'homme véritablement compatissant ne peut pas en même temps être injuste. Le fait de l'*indivisibilité* des deux règles altruistes, en dépit de leurs différences, est très important, car il fournit la base de la liaison interne qui existe entre la justice légale et la moralité, entre la vie politique et la vie spirituelle de la société.

La règle générale de l'altruisme — comporte-toi à l'égard des autres comme tu voudrais qu'ils se comportent envers toi — ne présuppose nullement une égalité matérielle et qualitative de tous les individus. Il n'existe pas d'égalité semblable dans la nature et il serait absurde de l'exiger. Il s'agit non de l'égalité, mais simplement du droit égal d'exister et de développer les po-

10. En hébreu, *sedek* veut dire juste, et le substantif qui en est dérivé, *sedeka*, signifie charité.

tentialités favorables de sa propre nature. Un Papou sauvage a autant de droit d'exister et de se développer dans son propre domaine que François d'Assise ou Goethe dans le leur. Et nous devons respecter ce droit également dans tous les cas; le meurtre d'un sauvage est un péché aussi grand que celui d'un génie ou d'un saint. Mais ceci n'implique pas que ces deux cas soient appréciés de la même façon, sous d'autres aspects et doivent être traités également en dehors du champ de ce droit humain universel. Il n'existe pas d'égalité matérielle et par cela même d'égalité de droits, ni entre différents êtres, ni chez le même être dont les droits et les devoirs précis changent avec son âge et sa position; ceux-ci ne sont pas les mêmes dans l'enfance et à l'âge mûr, en cas de maladie mentale ou en bon état de santé; cependant ces droits fondamentaux, ces droits qui tiennent à la nature humaine, sa valeur morale propre, demeurent invariables; pas davantage cette valeur n'est supprimée par la variété infinie de l'inégalité des personnes particulières, des tribus, des classes. Compte tenu de toutes ces différences, il doit subsister quelque chose d'identique et d'absolu, *l'importance de chaque personne comme une fin en soi*, c'est-à-dire son importance comme quelque chose qui ne peut pas être *seulement un moyen* pour les fins d'autrui.

Les exigences logiques de l'altruisme embrassent tout, la raison ne connaît ni préférences, ni cloisons; elles coïncident en cela avec le sentiment sur lequel s'appuie psychologiquement l'altruisme. La pitié, comme nous l'avons vu, est aussi universelle et sans préférence, et, par elle, l'homme peut être « rendu semblable à Dieu », parce que sa compassion embrasse également, sans distinction, les bons et les ennemis de la vérité, les hommes et les démons et même « toute la race des reptiles ¹¹ ».

11. La question de nos obligations morales envers les animaux sera examinée en son entier dans un appendice spécial à la fin du livre, outre quelques références dans les II^e et III^e parties.

CHAPITRE IV

LE PRINCIPE RELIGIEUX DANS LA MORALITE

- I. — *Caractère particulier des définitions morales dans le domaine religieux. — Leur racine est la relation normale des enfants envers leurs parents, basée sur une inégalité, qui ne se réduit pas à la justice et qui ne se déduit pas de la pitié : l'enfant reconnaît immédiatement la supériorité de ses parents et sa dépendance à leur égard, éprouve de la révérence envers eux et la nécessité de leur obéir (explication).*
- II. — *Le germe originel de la religion n'est ni le fétichisme (preuve), ni la mythologie naturaliste (preuve), mais la « pietas erga parentes » (piété envers les parents), d'abord, envers la mère et, ensuite, envers le père.*
- III. — *Le rapport religieux des enfants envers leurs parents, comme envers leur providence immédiate, devient plus complexe et se spiritualise en passant à la vénération des parents défunts, élevés au-dessus de tout l'entourage et en possession d'un pouvoir mystérieux; le père, durant sa vie, n'est que candidat à la divinité, médiateur et prêtre du dieu véritable, du grand-père défunt ou ancêtre. — Caractère et signification du culte des ancêtres (exemples tirés des croyances des peuples anciens).*
- IV. — *Quelles que puissent être les différences des conceptions religieuses et des modes du culte, depuis le culte primitif des ancêtres de la tribu jusqu'au culte chrétien rendu en esprit et vérité au Père Céleste unique et universel, l'essence morale de la religion demeure la même : un cannibale sauvage et un saint parfait, dans la mesure où tous deux sont religieux, se retrouvent dans leur relation filiale envers l'Être Suprême et en leur résolution de faire, non leur volonté propre, mais la volonté du Père. — Semblable religion naturelle est une partie imprescriptible de la loi naturelle écrite dans nos cœurs, sans laquelle est impossible l'accomplissement raisonnable d'autres exigences morales.*

V. — *Le soi-disant athéisme ou impiété (exemple). — Cas d'impiété véritable, i. e. de non-reconnaissance de quelque chose de supérieur à soi; ils ne prouvent pas plus contre le principe moral de la piété et son caractère obligatoire que ne milite contre les devoirs d'abstinence et de bienveillance l'existence en fait de personnes sans pudeur ou sans pitié. — Indépendamment de la présence ou de l'absence en nous de croyances positives quelconques, nous devons, en tant qu'être raisonnable, reconnaître un sens à la vie du monde et à notre propre vie, en vertu duquel tout se trouve en dépendance d'un principe rationnel supérieur, vis-à-vis duquel nous devons adopter une attitude filiale, en soumettant toutes nos actions à la « volonté du Père », laquelle parle en nous par notre raison et notre conscience.*

VI. — *Dans le domaine de la piété, comme de toute moralité, les exigences supérieures n'abolissent pas les inférieures, mais les pré-supposent et les incluent (exemples). — Notre dépendance réelle vis-à-vis du seul Père de l'univers n'est pas immédiate, dans la mesure où notre existence est déterminée immédiatement par l'hérédité, i. e. par nos ancêtres et par le milieu ambiant créé par eux. — Puisque la Volonté suprême a déterminé notre existence par nos ancêtres, nous inclinant devant Son action, nous ne pouvons être indifférents vis-à-vis de Ses instruments (explication). — Le devoir moral de révérence envers les personnes providentielles.*

I

Bien que les règles morales concernant la justice et la compassion, basées psychologiquement sur le sentiment de pitié, comprennent dans leur extension tout le domaine des créatures vivantes, cependant leur contenu ne couvre pas toutes les relations morales possibles entre êtres humains. D'abord, quant aux relations morales des enfants (jeunes, mais déjà capables de comprendre les exigences de la moralité) à l'égard de leurs parents : elles contiennent sans doute un élément particulier, spécifique, irréductible à la justice ou à la bienveillance et qui ne dérive pas de la pitié; l'enfant reconnaît immédiatement la supériorité de ses parents sur lui-même, sa dépendance vis-à-vis d'eux; il éprouve de la révérence envers eux, d'où découle l'obligation pratique de l'obéissance. Tout ceci sort des limites d'un simple altruisme dont l'essence logique consiste en ce que je reconnais un autre comme mon égal, comme un être semblable à moi et en ce que j'attache la même importance à celui-ci qu'à moi. Les relations morales des enfants envers leurs parents, au contraire, loin de se définir par l'égalité ont un sens directement opposé, elles sont basées sur la reconnaissance de ce en quoi ces êtres

sont *inégaux* entre eux. Aussi, le fondement psychologique de la relation morale dans ce cas ne peut être la participation à la souffrance d'autrui (pitié), car les parents apparaissent immédiatement à l'enfant non comme ayant besoin d'aide, mais comme aptes à leur venir en aide.

Cette relation, évidemment, n'est pas en opposition avec la justice, mais elle contient quelque chose qui s'y ajoute. Le principe général de la justice exige que notre façon de nous comporter avec les autres soit celle-là même avec laquelle nous souhaitons qu'ils se comportent à notre égard. Il peut inclure logiquement la relation morale des enfants envers leurs parents : en aimant sa mère ou son père l'enfant désire certainement qu'eux l'aiment aussi. Mais il y a une différence essentielle entre ces deux formes d'amour — celui qu'éprouve l'enfant pour ses parents et celui qu'il désire éprouver de leur part — différence essentielle qui ne découle pas du principe général lui-même. La première relation est caractérisée par le sentiment d'admiration envers le supérieur et par le devoir de lui obéir, alors qu'aucune semblable révérence et soumission n'est exigée par l'enfant de la part de ses parents. Certainement, la réflexion formelle peut aller plus loin et on peut affirmer que les enfants (ayant atteint, bien entendu, l'âge de discrétion) désirent, tandis qu'ils révèrent leurs parents et leur obéissent, être traités de la même manière dans l'avenir par leurs propres enfants. Cette circonstance, cependant, ne fait qu'établir la relation abstraite de l'idée générale de justice et de l'amour filial; elle ne rend certainement pas compte de la nature particulière de cet amour. En dehors de toute pensée problématique au sujet de ces enfants futurs, le sentiment moral de l'enfant présent à l'égard de ses parents a une *raison d'être suffisante* dans les relations réelles qui actuellement l'unissent à ses parents — notamment, dans sa dépendance entière envers eux, comme sa Providence. Ce fait implique inévitablement la reconnaissance de leur supériorité essentielle et de celle-ci découle logiquement l'obligation de l'obéissance; ainsi l'amour filial acquiert un caractère tout à fait particulier de respect ou de révérence (*pietas erga parentes*) qui le fait sortir tout à fait des limites du simple altruisme.

On peut observer que l'amour des parents (spécialement l'amour maternel), ou la pitié, qui présente la première manifestation fondamentale de l'attitude altruiste, présuppose la même inégalité, mais seulement en sens opposé. Dans ce cas, cependant, l'égalité n'est pas essentielle. Quand des parents plaignent leurs enfants infirmes et prennent soin d'eux, ils *connaissent* par leur propre expérience les souffrances de la faim, du froid, etc., qui provoquent leur pitié, de sorte que ceci est en réalité un cas où sont comparés et mis sur pied d'égalité l'état d'autrui

et l'état propre; l'enfant, au contraire, n'a jamais expérimenté comme propres les privilèges de l'âge mûr, qui provoquent en lui un sentiment de respect ou de révérence pour ses parents et lui font voir en eux des *êtres supérieurs*. Les parents plaignent leurs enfants à cause de leur *similitude* avec eux, parce qu'ils sont êtres de même nature, quoique, en fait, inégaux; inégalité en l'espèce purement accidentelle. Mais le sentiment spécifique des enfants à l'égard de leurs parents est déterminé essentiellement par la supériorité de ces derniers et est donc directement basé sur l'inégalité.

Si on observe attentivement un enfant qui essaye de défendre sa mère contre une offense réelle ou imaginaire, on remarquera aisément que ses sentiments dominants sont la colère et l'indignation à l'égard du blasphémateur; il ne plaint pas tant l'offense qu'il n'est en colère contre l'offenseur. Les sentiments de cet enfant sont exactement semblables à ceux qui animaient la foule défendant son idole : « Grande est la Diane des Éphésiens! Mort aux impies! »

Toutes les manifestations de la pitié et de l'altruisme qui en découlient sont essentiellement conditionnées par l'égalité. L'inégalité n'y apparaît que comme élément accidentel et transitoire. Plaignant un autre, je m'assimile à lui, je m'imagine à sa place, j'entre pour ainsi dire dans sa peau; — et ceci présuppose de soi mon égalité avec lui en tant que créatures. En reconnaissant un autre comme égal à soi, celui qui a compassion compare l'état de cet autre à de semblables états éprouvés par lui, et de leur similitude déduit le devoir moral de sympathie et d'assistance.

« *Non ignara mali miseris succurrere discor*¹. » Pour plaindre un autre, il faut *m'assimiler* à lui ou lui à moi; la seule supposition d'une inégalité essentielle ou hétérogénéité, excluant comme elle le fait l'idée d'états *similaires*, sape à la racine la pitié et tout rapport altruiste. L'Hindou « né deux fois » est impitoyable pour les Sûdras et les Parias; son attitude à leur égard est basée sur l'inégalité, c'est-à-dire justement sur l'impossibilité de s'égaliser à eux; il ne peut se mettre à leur place, assimiler leurs états au sien et, par conséquent, sympathiser avec eux. Dans ce cas, tout comme en ce qui concerne l'attitude des planteurs blancs vis-à-vis des nègres ou dans la manière de considérer la progéniture de Cham de nos anciens adeptes du servage, la cruauté des relations qui existaient en fait cherchait une justification dans l'idée d'une inégalité essentielle ou hétérogénéité.

Pareille reconnaissance d'inégalité est purement négative; elle

1. « Connaissant moi-même le malheur, je sais secourir les malheureux » (paroles de Didon dans l'*Enéide*, 1, 630, de Virgile).

brise tous liens d'union entre les êtres, engendre ou justifie toutes sortes de relations immorales. Un caractère différent est offert par cette inégalité positive que nous trouvons dans l'amour filial ou la piété. L'inégalité d'un brahmane et d'un paria, ou d'un planteur et d'un nègre détruit l'unité de sentiments et d'intérêts entre eux; mais la supériorité des parents sur leurs enfants est, au contraire, la condition de leur unité et la base d'une espèce spéciale de relations morales. Ceci est la racine naturelle de la *moralité religieuse*, qui constitue une partie distincte et importante de la vie spirituelle de l'homme, indépendamment de toutes les religions particulières et des systèmes de métaphysique.

II

Depuis que parut le livre de De Brossat sur les « dieux-fétiches », une opinion commença à se répandre, qui est devenue, depuis peu, très populaire sous l'influence de la philosophie positive d'Auguste Comte. Selon cette opinion, la forme primitive de la religion est le *fétichisme*, i. e. la déification d'objets matériels, en partie naturels (pierre, arbre) et en partie artificiels qui ont attiré accidentellement l'attention sur eux-mêmes ou ont été arbitrairement choisis. Les germes ou les restes d'un tel culte matériel se retrouvent sans doute toujours et dans toutes les religions; mais considérer ce fétichisme — qui peut pourtant avoir un sens plus profond, comme commença à le deviner le fondateur même du positivisme, pendant la seconde moitié de sa carrière — comme la religion fondamentale et primitive de l'humanité est contraire tout à la fois à l'évidence historique, à la sociologie et aux exigences de la logique.

Pour reconnaître une pierre, un morceau de bois, une coquille comme un dieu, i. e. pour un être de pouvoir et d'importance supérieurs, on doit déjà posséder l'idée d'un être supérieur. Je ne pourrais prendre par erreur une corde pour un serpent, si je n'avais préalablement l'idée du serpent; mais d'où faire dériver l'idée de la divinité? Les objets matériels dont on fait des fétiches et des idoles, n'ont pas en eux-mêmes, dans leur réalité actuelle sensible, des attributs ou signes d'être supérieur; l'idée, par conséquent, n'est pas dérivée d'eux. Affirmer que cette idée est innée ce n'est pas répondre à la question; tout ce qui se passe en l'homme est en un sens inné; l'homme, par sa nature sans doute, est capable d'élaborer l'idée d'un être supérieur, car autrement il ne l'aurait pas formée. Mais la question se pose, non pas concernant l'existence de cette capacité, mais au sujet de son *application* originelle, laquelle doit avoir une raison d'être.

tre suffisante et immédiate. Toute idée, fût-elle même potentiellement inhérente à l'intelligence humaine et en ce sens innée, exige, pour passer dans la conscience *actuelle* certaines perceptions sensibles qui évoquent cette idée potentielle et lui donnent une forme concrète vivante, laquelle, plus tard, soumise à d'autres modifications intellectuelles, s'élargit, s'approfondit, devient plus complexe et plus exacte. Mais la perception actuelle d'un morceau de bois ou de l'image grossièrement façonnée d'une idole ne constitue pas une raison suffisante pour évoquer la première fois dans l'esprit l'idée d'un être supérieur ou pour contribuer à son élaboration. Sous ce rapport, on doit reconnaître que plus appropriées sont les perceptions du soleil, de la lune, du ciel étoilé, du tonnerre, de la mer, des fleurs, etc. Mais bien avant que l'esprit ne soit capable de s'arrêter sur ces phénomènes et de juger leur importance, des impressions d'un autre genre, plus proches et plus puissantes, lui ont déjà été données pour faire naître en lui l'idée d'un être suprême. Quand il s'agit de l'origine d'une certaine idée fondamentale dans la conscience humaine, nous devons avoir en vue non un adulte, mais un enfant. Or, il est tout à fait hors de doute que l'enfant a une conscience bien plus nette de sa dépendance à l'égard de sa mère, qui le nourrit et prend soin de lui (et, plus tard, de son père), que de la dépendance dans laquelle il est par rapport au soleil, au tonnerre ou au fleuve qui arrose les champs de son pays natal. Les impressions qu'il reçoit à l'origine de ses parents comportent une raison suffisante pour évoquer en lui l'idée d'un être supérieur aussi bien que les sentiments d'amour révérentiel et de crainte devant un pouvoir incommensurable. Ces sentiments sont associés à l'idée d'un être supérieur et forment la base de l'attitude religieuse. De fait, il n'est pas douteux et parfaitement compréhensible que, jusqu'à un certain âge, les enfants *ne font aucune attention* aux phénomènes de la nature les plus importants; le soleil ne leur paraît pas plus remarquable qu'une simple lampe et le tonnerre ne produit pas sur eux une impression plus grande que le fracas de la vaisselle domestique. Dans mes souvenirs, la première impression du ciel étoilé que je me rappelle se rapporte à l'âge de six ans, impression provoquée cependant par une raison spéciale (la comète de 1859), tandis que la série des souvenirs liés à la vie de famille commence, bien claire, dès l'âge de quatre ans. Ni dans la vie, ni dans la littérature, je n'ai jamais rencontré d'indication d'un développement des enfants marquant une évolution inverse; et s'il nous arrivait de rencontrer un enfant de trois ans manifestant un intérêt particulier pour les phénomènes astronomiques, je pense que nous éprouverions quelque inquiétude.

Ce n'est pas dans la forme de fétiches accidentels, ni d'idoles

faites à la main ni en de majestueux et terribles phénomènes de la nature que l'idée de la divinité prend corps pour la première fois pour l'humanité encore dans l'enfance, mais dans cette image vivante des *parents*. C'est la raison pour laquelle, contrairement à l'opinion courante, l'élément moral a dès le début, en matière de religion, une signification si importante, bien que pas exclusive. Selon la conception primitive, la divinité a éminemment le caractère de *Providence*.

D'abord, la Providence est incarnée dans la *mère*. Au degré le plus bas du développement social, tant que les relations conjugales n'ont pas encore été organisées, l'importance de la mère et le culte de la maternité prédominent. Différents peuples, de même que des individus, ont passé par une époque de *matriarcat* ou de gouvernement de la mère; les traces de ce régime subsistent dans l'histoire, dans les anciennes coutumes et aussi dans les mœurs de quelques sauvages actuels². Mais quand le type de famille patriarcal vient à s'établir, la mère ne garde le rôle de providence seulement que tant que les enfants dépendent matériellement d'elle pour la nourriture et leur première éducation; alors, la mère est le seul être supérieur pour l'enfant; mais lorsqu'il atteint l'âge de la réflexion, celui-ci constate que sa mère elle-même est dans la dépendance d'un autre être supérieur, son père, qui nourrit et défend toute la famille; celui-ci est la véritable providence et c'est vers lui que se transfère naturellement la vénération religieuse.

III

L'attitude religieuse des enfants envers leurs parents, comme envers une providence vivante prenant son origine d'une manière naturelle dans l'humanité primitive, s'exprime en pleine clarté et en pleine force, quand les enfants sont devenus grands et que les parents sont *morts*. Le culte des pères et ancêtres défunts occupe indiscutablement une place importante dans le développement des relations religieuses, morales et sociales de l'humanité. L'immense population de la Chine vit jusqu'à présent dans cette religion du culte des ancêtres, sur laquelle est basée toute l'organisation sociale politique et familiale de l'Empire du Milieu. Et, parmi d'autres peuples du globe, sauvages, barbares ou civilisés, y compris les Parisiens d'aujourd'hui, il n'en est pas un qui ne rende pas hommage à la mémoire des défunts sous une

2. Il existe une littérature spéciale concernant ce sujet; l'origine en remonte au domaine de l'archéologie classique (Tachofen, *Das Mutterrecht*), qui est ensuite passée au domaine de l'ethnographie comparée et de la sociologie.

forme ou une autre. Les rapports avec les parents vivants, bien qu'étant la première base de la religion, ne peuvent pourtant conserver un caractère religieux à cause de l'intimité et de la familiarité des contacts dans la vie quotidienne. Quand un enfant a grandi il recueille de son père des renseignements concernant ses ancêtres défunts qui sont l'objet d'un culte religieux déjà bien établi; ce qui fait que le culte de ses parents vivants est absorbé naturellement dans le culte des parents trépassés, lesquels, revêtus d'une majesté mystérieuse, sont élevés au-dessus de tout l'entourage; le père, de son vivant, n'est que candidat à la divinité, il n'est que le médiateur et le prêtre du dieu réel — l'ancêtre défunt. *Ce n'est pas la peur, mais la mort, qui donne à l'humanité ses premiers dieux.* Le sentiment de dépendance et l'idée de la providence transférés de la mère au père, sont associés plus tard à l'idée des ancêtres, quand l'enfant apprend que ces mêmes parents se trouvent dans une dépendance plus grande encore à l'égard des défunts, dont la puissance n'est limitée par aucune condition de l'existence matérielle et corporelle; l'idée de providence et les devoirs de respect, de service et d'obéissance qui en découlent sont alors transférés à ceux-ci. Pour obéir à la volonté des défunts, il faut la connaître; quelquefois, ils la communiquent directement par des apparitions en vision ou en rêve; dans d'autres cas on doit l'apprendre par divination. Les médiateurs entre cette force divine supérieure et les hommes ordinaires sont d'abord les pères vivants ou les anciens de la tribu; puis, plus tard, quand les relations sociales deviennent plus complexes, surgit une classe spéciale de sacrificateurs, de devins, de sorciers et de prophètes.

Ce n'est qu'une humeur misanthropique subjective qui peut réduire les sentiments filiaux même chez les races primitives, à la peur seule, à l'exclusion de la gratitude et d'une reconnaissance désintéressée de supériorité. Si, indubitablement, ces éléments moraux se manifestent dans la relation d'un chien à son maître en qui il voit sa vivante providence, ils doivent *a fortiori* constituer une part des sentiments de l'homme envers sa providence, incarnée originellement pour lui en ses parents. Lorsque cette interprétation est transférée sur les ancêtres défunts, leur culte emporte aussi avec lui l'élément moral d'amour filial, qui dans ce cas se différencie clairement du simple altruisme et acquiert un caractère religieux prépondérant.

Selon une théorie bien connue, dont le représentant principal est Herbert Spencer, toute la religion dérive du culte des ancêtres. Quoique cette théorie n'exprime pas la pleine vérité, elle est beaucoup plus exacte et substantielle que celle du fétichisme primitif ou que toutes les autres théories qui réduisent toute religion à la déification du soleil, du tonnerre, et d'autres phéno-

même naturels. Les objets du culte religieux ont toujours été des êtres anthropoïdes actifs ou des esprits; on ne peut douter que le prototype des esprits c'était les âmes des ancêtres défunts. En Lithuanie et en Pologne le nom général pour tous les esprits, c'est *grand-père*, *dzyady*; chez nous, ce sont des esprits qui sont appelés grands-pères — *grand-père* des eaux, *grand-père* des forêts, aussi, le *maître* de la maison. Les *Métamorphoses* d'Ovide, empruntées pour la plupart aux croyances populaires des Grecs et des Romains, sont pleines d'histoires de morts ou de mourants qui passent dans le monde des divinités élémentaires zoomorphiques ou phytomorphiques (végétaux) et des esprits.

La forme la plus répandue du fétichisme — le culte des pierres — a incontestablement des liens avec le culte des trépassés. Chez les Lapons, les Buriates et d'autres peuples encore, on rappelle les noms des ancêtres et des sorciers qui, après leur mort, sont devenus des pierres sacrées³. On ne peut pas comprendre cette transformation en ce sens que l'esprit du mort devient une pierre i. e., une chose sans âme; au contraire, il garde la puissance qu'il avait durant sa vie et même à un degré plus élevé. Ainsi, chez les Lapons, les sorciers pétrifiés prédisent et provoquent des tempêtes et du mauvais temps dans tout le voisinage; la pierre, dans ce cas, n'est que le siège visible de l'esprit, l'instrument de son action; chez les Sémites, les pierres sacrées s'appelaient justement *beth-el*, c'est-à-dire « maisons de Dieu ». On doit dire la même chose des arbres sacrés.

C'est un fait bien connu que chez les peuples africains et autres, on attribue aux sorciers comme principale caractéristique le pouvoir de dominer les événements atmosphériques, de produire le bon et le mauvais temps. Ce pouvoir est attribué à un plus haut degré et plus directement aux *esprits* des sorciers défunts, leurs successeurs vivants ne servant que de conjurateurs et de médiateurs. Or, en quoi un pareil esprit puissant d'un sorcier mort, qui produit à volonté l'orage et la tempête, différerait-il d'un dieu du tonnerre? Il n'y a aucune nécessité rationnelle de chercher aucune autre explication pour Zeus, le *père*, ou Percunas, le *grand-père*.

N'ayant pas en vue d'exposer et d'expliquer ici l'histoire du développement religieux, je n'essayerai pas de résoudre la question de savoir en quelle mesure on peut établir une liaison génétique entre le culte des défunts et la mythologie solaire, lunaire et stellaire. Je me bornerai à citer quelques faits suggestifs. En Égypte, la divinité solaire Osiris régnait sur le monde invisible

3. Voir, entre autres, le livre de Kharouzin sur les Lapons et mon article sur *Les restes du paganisme primitif* (tome VI des œuvres complètes de Soloviev).

des morts. Dans la mythologie classique, Hécate était une des divinités de l'Hadès. Selon une croyance ancienne qui s'est conservée dans le manichéisme, la lune est un lieu de repos intermédiaire pour les âmes des trépassés. Ici, je ferai observer que le terme de ce procédé théogonique est en concordance avec son commencement — que le plus haut degré de la conscience religieuse ne fait qu'approfondir et élargir le contenu que nous lui trouvons dans ses degrés primitifs. La religion d'une famille humaine primitive se concentre autour de l'idée du père ou de l'aïeul proche, d'abord comme étant en vie, ensuite comme mort. Ce *propre* parent est le principe suprême de la famille, la source de sa vie et de son bien, objet de respect, de gratitude et d'obéissance, en un mot, c'est sa providence. Par une évolution naturelle historique se forment les dieux des communes, des tribus et, enfin, la conscience religieuse de l'humanité, unie par la pensée sinon en fait, atteint l'idée d'un Père céleste de tous avec sa Providence embrassant tout.

IV

Le développement de l'idée religieuse inclut un changement dans son extension et aussi dans la nature des conceptions intellectuelles et des prescriptions pratiques qui y sont liées; mais il n'affecte pas le contenu moral de la religion, i. e. la relation fondamentale de l'homme à l'égard de ce qu'il reconnaît comme lui étant supérieur — comme sa providence. Cette relation demeure inchangée dans toutes les formes et à tous les degrés du développement religieux. L'idée de l'enfant concernant ses parents, l'idée des membres de la tribu concernant l'esprit de l'ancêtre originel, l'idée de nations entières concernant les dieux nationaux et, enfin, l'idée de toute l'humanité concernant le Père unique et infiniment bon de tout ce qui existe, toutes ces idées *diffèrent* essentiellement l'une de l'autre, tout comme *diffèrent les formes de culte*. Le lien réel qui unit le père et les enfants n'a pas besoin d'institutions et médiations particulières, mais la relation avec l'esprit *invisible* de l'ancêtre doit être appuyée sur des moyens extraordinaires; l'esprit ne peut prendre part à des repas humains ordinaires, mais se nourrit de l'évaporation du sang et devra donc être nourri de sacrifices. Naturellement, les sacrifices domestiques à l'esprit de la tribu diffèrent de ceux qui sont offerts par la communauté aux dieux nationaux; le « dieu de la guerre » a des exigences autres et plus grandes que l'esprit protecteur du foyer; tandis que le Père de l'univers, qui embrasse tout et est présent partout,

n'exige aucun sacrifice matériel, mais seulement un culte en esprit et en vérité. Mais, en dépit de toutes ces différences, la relation filiale envers l'être suprême demeure essentiellement la même à tous ces degrés divers. Le cannibale le plus grossier, tout comme le juste le plus parfait, en tant qu'ils sont religieux, concordent en ceci que tous deux désirent pareillement accomplir non leur volonté propre, mais la *volonté du Père*. Cette relation filiale envers le supérieur (peu importe qui est reconnu en cette qualité), relation permanente et toujours égale à elle-même, constitue le principe d'un *piétisme* véritable, qui lie la religion à la moralité et peut indifféremment être qualifié élément religieux en moralité, ou élément moral en religion⁴.

Peut-on affirmer ce principe comme une règle morale obligatoire pour tous, au même rang que les principes d'ascétisme et d'altruisme ? Apparemment, la relation filiale envers la volonté suprême dépend de la foi en cette volonté et on ne peut exiger cette foi de celui qui ne l'a pas : de qui n'a rien on ne peut rien exiger. Mais il y a ici un malentendu. Le fait de reconnaître ce qui est supérieur est indépendant de toute idée intellectuelle déterminée, par conséquent, de toute croyance positive; donc, *en sa généralité*, il est indubitablement obligatoire pour tout être moral et rationnel; un pareil être, en essayant d'atteindre le but de sa vie arrive nécessairement à cette conviction qu'atteindre ce but ou satisfaire définitivement sa propre volonté n'est pas au pouvoir de l'homme, c'est-à-dire que tout être raisonnable arrive à reconnaître sa propre *dépendance* à l'égard d'un élément invisible et inconnu. Une telle dépendance ne peut être déniée; toute la question est de savoir si ce dont je dépends a un sens, si cela n'en a pas, mon existence, dépendant d'une chose absurde, est absurde elle-même et, en ce cas, il n'y a plus matière à parler ni de principe ni de but rationnels et moraux; ceux-ci ne peuvent avoir de sens que si mon existence en a un, que si le monde est un système rationnel, que si dans l'univers la raison prédomine sur ce qui est absurde. Si dans la marche générale de l'univers il n'y a pas de finalité rationnelle, il n'en peut exister dans cette *partie* de celui-ci qui est constituée des actions humaines déterminées par des règles morales; mais, en ce cas, ces règles elles-mêmes s'écroulent, ne menant à rien et ne se justifiant en rien. Si ma nature spirituelle supérieure n'est qu'un phénomène accidentel, la lutte ascétique contre la chair, au lieu de fortifier mon être spirituel peut conduire à son anéantissement; en ce

4. Je parle ici du piétisme au sens direct et général de ce mot, désignant le sentiment de la piété (*pietas*) élevé au rang de principe moral. Habituellement, le terme piétisme, en un sens spécial et historique, est un mouvement spécial dans la vie religieuse des protestants.

cas, pourquoi observerais-je les règles de l'abstinence et me priverais-je de plaisirs réels pour un vain rêve ? De même, s'il n'y a pas d'ordre rationnel et moral dans l'univers et si notre action pour le bien de notre prochain peut lui nuire plutôt que de lui venir en aide, en ce cas, le principe moral de l'altruisme est ruiné par une contradiction interne. Si je suppose, par exemple, avec Schopenhauer que l'essence du monde est une volonté aveugle et absurde et que toute existence est essentiellement souffrance, pourquoi essaierais-je d'aider les autres à supporter leur existence, donc à éterniser leur souffrance ? dans cette hypothèse, il serait bien plus logique, par pitié, de mettre tout en œuvre pour tuer le plus grand nombre possible de créatures vivantes.

Je ne puis faire le bien consciemment et rationnellement que si je crois au bien, en sa signification objective indépendante dans le monde, i. e. en d'autres mots, si je crois en l'ordre moral, en la Providence, en Dieu. Cette foi est logiquement antérieure à toutes les conceptions et institutions religieuses particulières, comme à tout système métaphysique et, en ce sens, elle constitue ce qu'on appelle la religion naturelle.

V

La religion naturelle donne une sanction rationnelle à toutes les exigences de la moralité. Si nous supposons que la raison nous dit directement qu'il est bon de soumettre la chair à l'esprit, qu'il est bon d'aider les autres et de reconnaître les droits d'autrui comme les nôtres, pour obéir à ces exigences de la raison, il faut croire en elle, croire que le bien que la raison réclame de nous n'est pas une illusion subjective, mais a des fondements réels et exprime la vérité et que cette vérité « est grande et dépasse ». Ne pas avoir telle foi, c'est ne pas croire au sens de notre existence propre, c'est renoncer à la dignité de l'être raisonnable.

L'absence de religion naturelle est souvent une fiction. On prend facilement pour négation complète de la religion un rapport négatif envers telle ou telle forme ou degré de conscience religieuse qui prédomine à certaine époque ou en certain endroit ; c'est ainsi que les païens de l'empire romain tenaient les chrétiens pour athées (*ἄθεοι*) et, de leur point de vue, avaient raison puisque les chrétiens rejetaient tous leurs dieux. Mais, à part cela, il existe des cas de réel athéisme ou d'incroyance, i. e. de négation en principe de tout être supérieur à soi — de négation du bien, de la raison, de la vérité. Mais le fait de telle négation, qui coïncide avec la négation de la moralité en général, ne peut

servir d'objection contre le caractère d'obligation générale du principe religieux et moral, tout comme l'existence d'individus sans pudeur et charnels, ou sans pitié ou cruels ne constitue pas une objection contre le devoir moral de l'abstinence et de la charité.

La moralité religieuse, comme la moralité en général, n'est pas une confirmation de tout ce qui est, mais l'affirmation de la chose qui doit être. Indépendamment de toutes croyances positives et de toute incroyance, chaque homme, en tant qu'être *raisonnable*, doit admettre que la vie du monde dans son ensemble et sa propre vie en particulier *ont un sens* et que, par conséquent, tout dépend d'un principe spirituel suprême en vertu duquel ce sens est sauvegardé et réalisé; et, en reconnaissant ceci, il doit se mettre dans une attitude filiale par rapport au suprême principe de la vie, c'est-à-dire se remettre lui-même avec gratitude entre les mains de sa Providence et soumettre toutes ses actions à la « volonté du Père » qui parle par la raison et par la conscience.

Tout comme les idées que les enfants se forment dans leur esprit de leurs parents et des relations extérieures et pratiques vis-à-vis de ceux-ci changent selon l'âge des enfants tandis que leur amour filial doit demeurer inchangé, ainsi, les conceptions théologiques et les manières d'adorer le Père céleste revêtent des formes multiples et subissent beaucoup de changements selon la croissance spirituelle de l'humanité, mais l'attitude religieuse et morale de soumission libre de la volonté propre aux exigences d'un principe suprême doit toujours et partout demeurer la même.

VI

En général, dans la moralité, les exigences supérieures n'annulent pas les inférieures, mais les présupposent et les incluent. Il semblerait que ceci va de soi; cependant, beaucoup n'ont pas compris et ne comprennent pas cette vérité simple et claire. Ainsi, d'après la doctrine de certaines sectes chrétiennes, anciennes et modernes, la règle supérieure du célibat supprime le sixième commandement, comme inférieur et, par conséquent, ces sectaires, en rejetant le mariage, permettent toute espèce de fornication. Il est évident qu'ils sont dans l'erreur. De même, beaucoup pensent que la règle supérieure de la pitié envers toutes les créatures vivantes les libère du devoir inférieur de pitié envers parents et famille, bien qu'il ne semble pas douteux que ceux-ci aussi appartiennent à la classe des êtres vivants.

Plus souvent encore, l'on fait de semblables erreurs dans le domaine de la moralité religieuse. Les degrés supérieurs de la

conscience religieuse une fois atteints ont pour effet de se subordonner et, par conséquent, de changer, mais aucunement d'annuler les exigences en vigueur aux degrés inférieurs. Un homme qui a idée du Père céleste ne peut, bien entendu, considérer son père terrestre de la même façon qu'un tout petit enfant pour lequel ce dernier est le seul être suprême; mais il ne s'ensuit pas que le premier et le second commandement suppriment le quatrième. Nous ne pouvons pas à présent rendre à nos ancêtres défunts le culte religieux dont on les entourait aux temps patriarcaux, mais ceci ne signifie pas que nous n'avons point d'obligations envers les défunts. Nous pouvons bien avoir conscience de notre dépendance à l'égard du seul Père de l'univers, cette dépendance n'est pourtant pas immédiate; notre existence est indubitablement déterminée de près par l'hérédité et le milieu; l'hérédité, ce sont les ancêtres et c'est par eux que le milieu est créé. La volonté suprême a déterminé notre existence par nos ancêtres et, nous inclinant devant son action, nous ne pouvons rester indifférents à l'égard de ses instruments. Je sais que si j'étais né parmi les cannibales j'aurais été cannibale moi-même; je ne puis, donc, m'empêcher de ressentir gratitude et révérence envers ceux qui, par leur travail et leurs luttes, ont fait sortir mon peuple d'un état sauvage et l'on conduit au niveau de culture où il est à présent. Ceci a été accompli par la Providence par l'intermédiaire d'hommes qui ont été spécialement élus pour cette œuvre providentielle et qui ne peuvent en être séparés. Si je loue et apprécie le fait qu'il a été donné à ma patrie, à laquelle est si intimement liée mon existence, d'être un pays chrétien et européen, je suis obligé de commémorer avec piété ce prince de Kiev qui a baptisé la Russie ainsi que cet autre preux du Nord qui brisa par des coups puissants l'exclusivité moscovite-mongole et amena la Russie dans le cercle des nations cultivées, ainsi que tous ceux qui, dans les différents domaines de la vie, nous ont fait progresser dans le chemin ouvert par ces deux ancêtres historiques de la Russie. On dit parfois que les individus ne comptent pour rien en histoire et que ce qui a été fait par certains aurait été pareillement fait par d'autres. D'une manière abstraite, nous aurions pu de fait avoir été mis au monde par d'autres parents et non par nos père et mère véritables; mais cette pensée oiseuse au sujet de parents possibles n'annule pas nos devoirs à l'égard de nos parents réels.

Les hommes providentiels, qui nous ont donné de participer à une religion supérieure et à la culture humaine, ne les ont pas créés eux-mêmes, les premiers. Ce qu'ils nous ont donné, ils l'ont reçu eux-mêmes des génies, des héros et des saints des âges anciens, et notre mémoire reconnaissante doit s'étendre à ceux-ci. Nous devons reconstruire aussi complètement que possible

toute la ligne de nos ancêtres spirituels par lesquels la Providence a conduit l'humanité dans une voie de perfection. La commémoration pieuse de nos ancêtres nous oblige à les servir d'une manière active; la nature de ce service est conditionnée par l'essence de l'univers dans son ensemble et ne peut être correctement comprise en dehors de la philosophie théorique et de l'esthétique. Ici, on ne peut indiquer que le fondement moral de cette action, de cette commémoration pieuse et reconnaissante des ancêtres.

Un tel culte des ancêtres humains, en esprit et en vérité, ne diminue pas la religion du seul Père céleste, mais, au contraire, lui donne un sens déterminé et une réalité. C'est ce que Celui-ci a mis dans ces « vases de choix » que nous révérons en eux; dans ces images visibles de l'invisible, la divinité elle-même est reconnue et glorifiée. Celui chez qui les images concrètes de l'action providentielle incarnée dans l'histoire n'évoquent ni gratitude, ni révérence, ni hommage pourra d'autant moins concevoir la pure idée de la Providence. Une attitude vraiment religieuse à l'égard de ce qui est suprême est impossible pour celui qui n'a jamais éprouvé les sentiments exprimés par le poète : « Lorsque la foule perverse, grisée par les crimes, devient turbulente et que le mauvais génie se réjouit de traîner dans la boue les noms des grands hommes, mes genoux fléchissent et ma tête s'incline; j'appelle les ombres puissantes et je lis leurs écrits. J'apprends à suivre les paroles des maîtres à l'ombre d'un temple mystérieux, à travers les ondes de l'encens, j'apprends à respirer de leur respiration puissante, oubliant le bruit de la foule et sa vulgarité et me confiant à leur noble pensée. »

CHAPITRE V

LES VERTUS

- I. — *Trois aspects généraux de la moralité : la vertu (au sens strict — comme bonne qualité naturelle), la norme, ou règle des actions bonnes, et le bien moral, comme leur conséquence. — Liaison logique indissoluble de ces trois aspects, permettant de considérer tout le contenu de la moralité comme rentrant sous le premier de ces termes — comme vertu (au sens large).*
- II. — *La vertu, comme attitude juste envers tout. — L'attitude juste n'est pas une attitude d'égalité (explication). — Puisque l'homme n'est ni absolument supérieur, ni absolument inférieur à toute chose; ni unique en son genre, mais a conscience d'être un être intermédiaire ou moyen, et un des nombreux êtres moyens, il s'ensuit, avec une nécessité logique, que les normes morales ont un triple caractère, ou qu'il y a trois vertus fondamentales, au sens strict de ce terme. — Celles-ci sont toujours les mêmes chez tous, puisqu'elles expriment la qualité morale essentielle déterminée correctement et créant les déterminations correctes. — Toutes les autres soi-disant vertus ne sont que des qualités de la volonté et des modes d'action, n'ayant pas en elles-mêmes leur détermination morale ni une correspondance constante avec la loi du devoir, pouvant, donc, être tantôt vertus, tantôt des états indifférents, tantôt même des vices (explications et exemples).*
- III. — *L'appréciation morale dépend de notre attitude correcte à l'égard de l'objet, non de la qualité psychologique des états de volonté ou de sensibilité. — L'analyse, faite de ce point de vue, des vertus dites « cardinales » ou philosophiques, spécialement, de la justice. — Celle-ci est comprise comme « rectitudo », comme « aequitas », comme « justitia » et comme « legalitas ». — Au premier sens, de ce qui est juste en général, la justice sort des limites de l'éthique, au second de l'impartialité, et au troisième, « n'offenser personne », la justice correspond au principe général de l'altruisme (eu égard à l'indivisibilité des règles : « n'offenser personne » et « aider tout le monde »); au quatrième, soumission absolue aux lois existantes, la justice n'est pas une vertu par elle-même, mais peut le devenir ou pas, selon les circonstances (exemples classiques : Socrate, Antigone).*
- IV. — *Les vertus dites « théologiques » ont une valeur morale, non par elles-mêmes absolument, mais en relation avec d'autres données. — La foi n'est une vertu qu'à trois conditions : 1) réalité de*

LE BIEN DANS LA NATURE HUMAINE

son objet, 2) dignité de celui-ci, et 3) relation digne de la foi à l'égard de son objet réel et digne (explications). — Une telle foi coïncide avec la véritable piété. — Il en est de même de l'espérance. — Le commandement positif de l'amour est conditionné par un commandement négatif : « N'aimez pas le monde, ni rien de ce qui est dans le monde » (exigence d'abstinence, ou principe d'ascétisme). — L'amour de Dieu coïncide avec la vraie piété et l'amour du prochain avec la pitié. — Ainsi, l'amour n'est pas une vertu, mais l'expression décisive de toutes les exigences fondamentales de la moralité dans les trois aspects nécessaires de relations envers ce qui est supérieur, inférieur ou égal.

V. — Magnanimité et désintéressement, comme modifications de la vertu ascétique. — Générosité, comme manifestation de l'altruisme. — Signification morale différente de la patience et de la tolérance, selon les objets et les situations.

VI. — Véracité ou sincérité. — Comme la parole est l'instrument de la raison pour exprimer la vérité, l'abus (par mensonge ou tromperie) de cet instrument formel et universel, dans des buts égoïstes et matériels, est honteux pour le menteur, offensant et nuisible pour celui qu'on trompe, et contraire aux deux exigences morales fondamentales du respect de la dignité humaine en soi et de la justice chez les autres. — En conséquence de la conception de la vérité, la réalité d'un fait extérieur particulier ne doit pas être arbitrairement séparée de la signification morale d'une situation donnée dans son ensemble. — Différence entre fausseté matérielle et tromperie morale. — Analyse détaillée de la question de savoir s'il est permis de sauver la vie d'un homme en trompant verbalement le meurtrier.

VII. — La conception du juste ou de ce qui se doit réunit dans une synthèse supérieure les trois exigences fondamentales de la moralité, en ce sens qu'une seule et même vérité demande essentiellement une attitude différente envers notre nature inférieure (attitude ascétique), envers nos semblables (attitude altruiste) et envers le principe suprême (attitude religieuse). — Opposition entre la nécessité interne absolue ou caractère obligatoire de la justice, d'une part, et son caractère conditionnel, comme motif suffisant des actions humaines. — De là, la tendance à remplacer la conception du bien moral ou du devoir absolu par la conception du bonheur ou de ce qui est absolument désirable.

I

Chacun des fondements moraux que je viens d'établir, pudeur, pitié et sentiment religieux, peut être considéré sous un triple point de vue : comme une vertu, comme une règle d'action, et comme la condition d'un certain bien.

Ainsi, quant à la pudeur, nous distinguons d'abord des personnes pudiques ou impudiques par nature, approuvant les premières et condamnant les autres; la pudeur est donc reconnue comme une bonne qualité naturelle, comme une vertu. Mais, par le fait même, elle est abstraite des cas particuliers et élevée au rang de *norme* ou de règle générale d'action (et, par là, elle devient une base pour porter *jugement* sur les actions) indépendamment de la présence ou de l'absence de cette vertu chez tel ou tel individu. Si la pudeur n'est pas parfois bonne et parfois mauvaise (comme une voix de stentor est bonne pour une assemblée publique et mauvaise dans la chambre d'un malade qui dort), si la pudeur est un bien en elle-même, la raison exige de nous en tous cas d'agir conformément à elle, notamment de nous *abstenir* de tout acte honteux — i. e. où s'exprime la prédominance de la nature inférieure sur la nature supérieure — et de nous *exercer* à des actions de caractère opposé. Une conduite conforme à cette règle mène à la fin à un contrôle de soi constant, à la liberté de l'esprit, au pouvoir de celui-ci sur l'existence matérielle; c'est-à-dire à un état qui nous donne une certaine *satisfaction* supérieure et est un bien moral.

De même, la capacité d'éprouver la pitié ou la compassion (en opposition avec l'égoïsme, la cruauté ou la malice) est d'abord une bonne qualité personnelle ou une vertu. En tant qu'elle est reconnue comme telle ou approuvée elle fournit la norme pour les actions altruistes selon les règles de la justice et de l'indulgence; or, une activité semblable produit le bien moral d'une véritable communauté de vie, de la solidarité avec les autres hommes et, enfin, avec toutes les créatures vivantes.

De semblable manière, en reconnaissant avec gratitude l'être qui est supérieur à nous et dont nous dépendons, nous établissons le fondement naturel de la vertu de piété et en même temps trouvons une règle rationnelle pour notre conduite religieuse. Ce même sentiment produit le bien moral de l'union avec les causes premières et les fondateurs de l'existence : avec les ancêtres, avec les défunts en général et avec tout le monde invisible qui conditionne notre vie à ce point de vue.

Puisqu'il y a une liaison intime et indissoluble entre toute vertu donnée, les règles d'action qui lui correspondent et le bien moral qui en résulte, il n'est pas nécessaire, en approfondissant de plus près le sujet, d'adopter chaque fois ce triple point de vue; il suffira d'en considérer un, à savoir celui de la vertu, parce qu'il inclut logiquement les deux autres et qu'aucune ligne exacte de démarcation ne peut être tracée entre eux. En vérité, il est impossible de refuser la qualité de vertueux à l'homme qui agit invariablement selon les règles de la vertu, même si par hasard il ne possédait qu'à un faible degré la *faculté naturelle*

correspondante ou même s'il se distinguait par une qualité opposée. D'autre part, ce que, pour le distinguer de la vertu, j'appelle un bien moral, est aussi une vertu, seulement pas dans un état originel, mais dans un état acquis — *c'est la norme d'activité qui est devenue une seconde nature.*

II

Un homme vertueux est un homme *tel qu'il doit être*; en d'autres termes, la vertu est la *relation* normale et *due* envers tout; (on ne conçoit pas de qualités ou de propriétés sans relations). La relation due ne signifie pas relation identique. En traçant une distinction entre nous et ce qui n'est pas nous, nous posons ou nous déterminons cette chose qui n'est pas nous d'une triple manière : soit comme une chose *inférieure* (par nature), soit comme une chose *semblable* à nous (homogène), soit comme *supérieure* à nous-même; il est évident qu'il ne peut pas y avoir de quatrième alternative. Il en découle *logiquement* que le rapport moral tel qu'il doit être aura un triple caractère; il est clair que nous devons ne pas considérer ce qui est inférieur (disons une tendance de la nature matérielle) comme si cela était supérieur (disons une prescription de la volonté divine); pareillement il serait contraire à ce qui doit être de considérer un être comme nous (disons un être humain) soit comme inférieur à nous (le considérer comme une chose sans âme), soit comme supérieur (voir en lui une divinité).

Ainsi, nous avons non pas un seul, mais trois rapports obligatoires ou moraux, trois espèces de vertus correspondant aux trois catégories entre lesquelles se divisent nécessairement tous les objets qui ont un rapport avec nous; je dis *nécessairement*, parce que l'homme se trouve n'être ni le supérieur, ni l'inférieur absolu, ni, enfin, l'unique de son espèce; il a conscience de lui-même comme d'un être intermédiaire, bien plus, *comme l'un de nombreux êtres intermédiaires ou moyens*; la conséquence logique directe de ce fait est le triple aspect de ces relations morales. En vertu de cela, une seule et même qualité ou action peut avoir une signification différente et même opposée, selon l'espèce d'objet auquel elle se rapporte. Ainsi, s'amoindrir ou reconnaître son indignité s'appelle *humilité* et est une vertu quand c'est par rapport à des objets de dignité supérieure; au contraire, par rapport à des objets indignes, cela s'appelle une bassesse et est un acte immoral. De même, l'*enthousiasme*, quand il est provoqué par des principes et un idéal élevés est sans doute une vertu; au contraire s'il se rapporte à des objets indifférents, il est une

faiblesse ridicule, et s'il se rapporte à des objets d'ordre inférieur il devient une manie honteuse. Ainsi, il faut distinguer, d'une part, les vertus proprement dites, vertus toujours et pour tous, parce qu'elles expriment une qualité dûment définie et correspondent au sens même de l'un des trois domaines possibles des rapports vitaux; et, d'autre part, de ces vertus déterminées et déterminantes il faut distinguer ces qualités de la volonté et ces façons d'agir qui, en elles-mêmes, n'ont pas de définition morale propre, ni de conformité constante à une sphère définie de devoir, qui peuvent parfois être des vertus, parfois des états indifférents, parfois même des vices; cependant ce changement de signification morale n'est pas toujours accompagné par un changement correspondant du nom de la qualité psychologique en question.

Il est clair, donc, que si même nous ne trouvions pas dans notre expérience psychique les trois sentiments moraux fondamentaux de pudeur, de pitié et de révérence, il aurait été nécessaire — du seul point de vue logique — de subdiviser l'ensemble des relations morales en trois sphères ou d'admettre trois espèces fondamentales de vertus exprimant les rapports obligatoires de l'homme envers ce qui lui est inférieur, envers ce qui lui est semblable et envers ce qui lui est supérieur.

III

Si, en dehors des bases morales reconnues par nous — pudeur, pitié et révérence envers ce qui est supérieur —, nous envisageons toutes les autres qualités qu'on a tenues pour vertus, aux temps anciens et modernes, nous n'en trouvons parmi elles aucune qui, par *elle-même*, mériterait ce nom. Chacune de ces qualités variées ne peut être reconnue comme vertu que si elle est conforme aux normes objectives du devoir, exprimées dans les trois données morales fondamentales que nous venons d'indiquer.

Ainsi, l'*abstinence* ou la *tempérance* n'a la dignité d'une vertu que lorsqu'elle se rapporte à des états ou à des actions *honteux*, pour les limiter ou les éviter.

La vertu n'exige pas que nous soyons abstinent ou tempérant *en général* ou en tout, mais seulement que nous nous abstenions de ce qui est *en dessous* de notre dignité humaine et de ce que nous aurions honte de nous permettre sans entraves. Mais si quelque'un reste modéré dans la recherche de la vérité, ou abstinent en fait de bienveillance envers son prochain, personne ne le tiendra pour vertueux de ce fait; au contraire, on le condam-

nera comme manquant de générosité; il s'ensuit que la tempérance n'est pas une vertu en elle-même ou essentiellement, mais en devient ou n'en devient pas une selon l'application juste ou fautive qui en est faite pour différents objets.

De même, le courage ou la bravoure n'est une vertu qu'en tant que s'y manifeste la relation correcte de l'être humain rationnel envers sa nature inférieure et matérielle, relation de maîtrise et de pouvoir, suprématie de l'esprit sur l'instinct animal de conservation de soi¹. Un courage admirable est manifesté par l'homme qui ne tremble pas devant les malheurs fortuits, qui garde la possession de soi au milieu des dangers extérieurs et qui risque bravement sa vie et des biens matériels pour des choses plus élevées et plus dignes. Mais, on ne loue pas comme vertu ni les débauches qui seraient les plus courageuses, ni les offenses qui seraient les plus audacieuses, ni les sacrilèges accomplis sans aucune peur. Pas davantage, on n'impute comme une lâcheté honteuse l'horreur du péché ou la crainte de Dieu. Donc, en ce cas aussi, le fait d'être vertueux ou vicieux dépend du rapport convenable envers l'objet et non pas de la nature psychologique des états du sentiment et de la volonté.

La troisième des vertus qu'on appelle cardinales² — la sagesse³, c'est-à-dire la connaissance des meilleurs moyens et méthodes pour atteindre les fins qu'on se propose et l'aptitude à appliquer convenablement ces moyens, reçoit sa signification de vertu non pas de cette capacité formelle à agir de la manière la plus expédiente, mais en dépendance nécessaire de la dignité de ces fins elles-mêmes. La sagesse, comme vertu, c'est la faculté d'atteindre les fins les meilleures de la manière la meilleure, ou la science d'appliquer ses forces spirituelles de la manière la plus convenable aux objets les plus dignes. Il peut y avoir sagesse en dehors de cette condition, mais telle sagesse ne sera pas vertu. Le « serpent » de la Bible justifia certainement sa réputation du plus sage des animaux terrestres par la compréhension qu'il a manifestée de la nature humaine et par l'habileté avec laquelle il mit en œuvre cette compréhension pour atteindre son but. Mais, comme le but lui-même était mauvais, l'admirable sagesse n'a

1. Voir, sur cette vertu, plus haut, au chapitre premier, paragraphe v (page 38).

2. Dès le début de la scolastique, le nom de vertu *cardinale* ou *philosophique* (par opposition aux trois vertus *théologiques* de foi, d'espérance et de charité) a été réservé aux quatre vertus que Platon a définies dans sa *République* : la tempérance, le courage, la sagesse et la justice. Pourtant, je prends les noms de ces quatre vertus dans leur sens général indépendamment du sens spécial qu'elles peuvent avoir dans la doctrine de Platon.

3. Il semble que c'est de la prudence que l'auteur veut parler; cf. l'énumération de ces quatre vertus au *Livre de la Sagesse*, VIII, 7 (note du traducteur).

pas été reconnue comme vertu, mais maudite comme source du mal, de sorte que l'animal le plus sage est resté le symbole d'un esprit immoral et rampant, n'appliquant sa raison qu'à savourer ce qui est bas et indigne. Même dans la vie quotidienne, nous ne reconnaissons pas comme vertu cette sagesse mondaine, qui ne va pas plus loin que de comprendre les côtés faibles de l'homme et d'arranger ses propres affaires en accord avec des fins égoïstes.

L'idée de la *justice* (la quatrième vertu cardinale) comporte quatre sens différents. Dans le sens le plus large, le « juste » est synonyme de ce qui est dû, correct, normal, droit en général — non seulement dans le domaine moral (relativement à la volonté et aux actions), mais aussi dans le domaine intellectuel (relativement au savoir et au raisonnement); par exemple, « vous raisonnez juste » ou « cette solution (d'un problème mathématique ou métaphysique) est juste ». Dans ce sens, l'idée de la justice se rapproche de celle de la vérité, est plus large que l'idée de vertu et relève plutôt de la philosophie théorique que de la philosophie morale.

Dans un second sens, plus défini, la justice (*aequitas*) correspond au principe fondamental de l'altruisme qui exige que nous reconnaissions le droit égal à la vie de tout homme et le droit au bonheur que chacun reconnaît pour soi. Dans ce sens, la justice n'est pas une vertu *spéciale*, mais seulement une expression logique objective du principe moral, qui trouve son expression psychologique subjective dans le sentiment fondamental de la pitié (compassion ou sympathie).

L'idée de justice est employée dans un troisième sens lorsqu'on fait une distinction entre des degrés divers d'altruisme (du rapport moral vis-à-vis de nos semblables); lorsqu'on retient le nom de justice proprement dite (*justitia*) pour désigner le premier degré, négatif (n'offenser personne), — tandis que le second degré, positif (aider tout le monde) est désigné comme charité (*caritas*). Cette distinction, comme il a déjà été indiqué plus haut (au chapitre III) est purement négative et certainement insuffisante pour faire de la justice une vertu spéciale, car personne n'appellera juste quelqu'un qui refusera délibérément d'aider autrui ou d'alléger ses souffrances, même s'il n'offense pas son prochain par des actes directs de violence; le motif *moral* qui commande de s'abstenir d'offenser et de venir en aide est un seul et le même — la reconnaissance du droit d'autrui de vivre et d'être heureux; comme on ne peut trouver aucun motif moral de s'arrêter à *mi-chemin* et de se contenter du côté négatif de cette exigence morale, il est clair qu'un tel arrêt, une telle limitation ne peuvent correspondre à aucune vertu spéciale et ne font qu'exprimer un *moindre degré* de la vertu générale altruiste, le sentiment de sympathie; en même temps il n'existe aucune me-

sure universelle et constante de plus petit et de plus grand, si bien que l'appréciation dépendra dans chaque cas de ces conditions concrètes. Lorsque la conscience morale, dans un milieu social donné, a atteint un certain niveau, le refus d'aider autrui, même un étranger ou un ennemi, est condamné par la conscience comme une offense directe. Ceci est tout à fait logique, car si en général je dois aider mon prochain, je l'offense par le fait même que je ne lui viens pas en aide. Même aux degrés inférieurs de la conscience morale, un refus d'aide est, dans certaines limites, regardé comme une offense et un crime, par exemple dans les limites de la famille, de la tribu, de l'armée. Chez les peuples barbares, où tout est permis à l'égard des ennemis, si bien que l'idée même d'offense n'y a pas d'application, un voyageur paisible ou un hôte a le droit de recevoir l'aide la plus efficace et les dons les plus généreux. Mais, si la justice prescrit la charité ou l'indulgence (chez les barbares à l'égard seulement de certaines personnes, et, avec le progrès de la moralité, à l'égard de tous), il est clair qu'une pareille justice n'est pas une vertu spéciale distincte de la charité; ce n'est que l'expression directe du principe général de l'altruisme qui a différents degrés ou formes d'application, mais contient toujours une idée de justice.

Il y a enfin un quatrième sens dans lequel ce mot est employé. En supposant que l'on trouve l'expression objective de ce qui est juste dans les lois (lois de l'État ou de l'Eglise), on exige comme une obligation morale absolue d'obéir à ces lois sans réserves et l'on considère comme vertu la disposition d'esprit qui consiste à s'y conformer, et cette vertu on l'identifie avec la justice. Cette conception ne vaut que dans les limites de la supposition sur laquelle elle est basée; elle n'est entièrement applicable qu'aux lois qui procèdent de la perfection divine, lesquelles, par le fait même, expriment la vérité suprême; mais elle n'est applicable aux autres lois qu'à la condition que celles-ci soient conformes à cette justice, car « il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes ». Ainsi, la justice dans ce sens, la disposition à obéir aux lois (*loyauté*), n'est pas une vertu par elle-même; elle peut l'être ou non, selon le caractère et l'origine des lois qui demandent obéissance. Car la source des lois humaines est trouble. Le flot limpide de la justice morale y est à peine visible dans le mélange d'autres éléments, purement historiques, qui expriment seulement une proportion actuelle de forces et d'intérêts à ce moment du temps. La justice, comme vertu, est donc loin de coïncider toujours avec la légalité ou justice juridique, elle la contredit parfois comme les juristes eux-mêmes l'admettent : *summum jus, summa injuria*. Mais, en admettant complètement la différence et le conflit possible entre la justice intime

et la loi, beaucoup de gens pensent que ce conflit doit toujours être tranché en faveur de la légalité; que la justice exige en tout cas d'obéir à la loi, fût-elle injuste; à l'appui de leur opinion ils citent l'autorité de l'exemple d'un homme juste de l'antiquité, Socrate, qui estima illicite de se soustraire par la fuite à la condamnation légale bien qu'injuste des juges athéniens. Mais en vérité, c'est quelque chose de très différent que nous enseigne cet exemple célèbre.

Selon ce que nous savons par Xénophon et Platon, Socrate était inspiré dans sa décision par deux sortes de motifs : d'abord il trouvait que sauver par la fuite le petit reste de vie auquel lui, vieillard de soixante-dix ans, pouvait prétendre serait une pusillanimité honteuse, surtout pour lui qui croyait à l'immortalité de l'âme et qui enseignait que la vraie sagesse consistait à *mourir continuellement* au monde matériel; ensuite, Socrate pensait qu'un citoyen doit sacrifier son bien personnel aux lois de sa patrie, fussent-elles injustes, *au nom de la piété filiale*. Socrate était donc guidé par les motifs moraux d'ascétisme et de piété, et certainement pas par l'idée de la valeur absolue de la légalité qu'il n'a jamais admise. En outre, dans le cas de Socrate, il n'y avait pas de conflit entre deux devoirs, mais seulement un conflit entre un *droit* personnel et un *devoir* civique, et on peut admettre en principe général que le droit doit céder devant le devoir. Personne n'est obligé de défendre sa *propre vie* matérielle : ceci est seulement son droit, il est toujours permis, il est parfois louable de le sacrifier. C'est tout autre chose quand le devoir civique d'obéissance aux lois entre en conflit non avec le droit personnel, mais avec un devoir moral, comme ce fut le cas dans l'exemple classique célèbre d'Antigone. Elle avait à choisir entre le devoir moral et religieux de donner à son frère une honorable sépulture et l'obligation civique d'obéir à la défense qui en avait été formulée, défense impie et inhumaine, bien que légalement juste puisqu'elle émanait du pouvoir légal de sa ville natale. C'est ici qu'entre en vigueur la règle : il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes; c'est ici aussi qu'il apparaît clairement que la justice, au sens de légalité ou de conformité externe des actions aux lois établies, n'est pas en elle-même une vertu, mais peut en être une ou pas selon les circonstances. C'est pourquoi l'héroïsme de Socrate qui se soumit à la loi injuste et l'héroïsme d'Antigone qui viola une telle loi, sont pareillement dignes de louanges, non seulement parce que dans les deux cas il y eut sacrifice de la vie, mais selon la nature même du fait : Socrate renonça à son droit matériel *propre* au nom des *idées* supérieures de dignité humaine et de devoir patriotique; Antigone défendait le droit *d'autrui* et accomplissait ainsi son devoir, car recevoir la sépulture était le droit *de son*

faire, et la donner était son devoir à elle, tandis que ce n'était aucunement le devoir de Socrate de fuir de sa prison. En général, *pietas erga patriam* (la piété envers la patrie), de même que *pietas erga parentes* (piété filiale), peuvent seulement nous obliger à sacrifier notre droit propre, mais nullement le droit des autres. Supposons, par exemple, que la piété filiale élevée jusqu'à l'héroïsme incite un homme à ne pas résister à son père qui veut le tuer; on peut discuter la dignité morale de cet héroïsme, mais il ne viendra jamais à l'esprit de personne de justifier cet homme ou de le tenir pour un héros si, par obéissance pour son père, il croit de son devoir de tuer son frère ou sa sœur. Les mêmes principes sont applicables à des lois injustes et inhumaines et il en découle l'évidence que la justice, au sens d'obéissance aux lois comme telles, selon l'adage *fiat justitia, pereat mundus* (que la justice s'accomplisse et que périsse le monde), n'est pas en elle-même une vertu.

IV

Les trois vertus nommées théologiques, reconnues dans l'éthique patristique et scolastique, la foi, l'espérance et la charité⁴, n'ont pas une valeur morale inconditionnelle en elles-mêmes, mais seulement en dépendance d'autres circonstances. Même pour les théologiens, ce n'est pas toute espèce de foi qui est une vertu; on ne reconnaît pas le caractère de vertu à la foi qui aurait pour objet quelque chose d'inexistant, ou d'indigne, ou qui traite indignement ce qui est digne. Ainsi, dans le premier cas, si quelqu'un croit fermement en la pierre philosophale, poudre, liquide ou gaz qui transforme tous les métaux en or, une telle foi en un objet qui n'existe pas dans la nature des choses, n'est pas tenue pour une vertu, mais comme une illusion. Dans le second cas, si quelqu'un non seulement admet avec raison l'existence du pouvoir du mal comme un fait, mais tient ce pouvoir comme un objet de foi, s'y confiant et se dévouant à lui, formant avec lui un contrat ou vendant son âme au diable, et ainsi de suite, une telle foi est considérée comme une terrible chute morale, car son objet, bien que réel, est mauvais et indigne. Enfin dans le troisième cas la foi des démons eux-mêmes, dont l'apôtre écrit qu'« ils croient (en Dieu) et tremblent⁵ », n'est pas reconnue comme une vertu, parce que, bien que se rap-

4. Selon le texte connu de saint Paul dans lequel, cependant, le terme « vertu » n'est pas employé.

5. Jacq., II, 19.

portant à un objet existant et absolument digne, elle considère cet objet d'une manière indigne (avec horreur et non avec joie, avec dégoût et non avec attrait). Donc, on ne peut tenir pour vertu que *cette foi en un être suprême*, qui le considère d'une manière digne, nommément avec une libre piété filiale. Or, une telle foi s'identifie complètement avec le sentiment religieux que nous avons trouvé être l'un des trois fondements derniers de la moralité.

La seconde vertu théologale — l'espérance — revient à la même chose. Il n'est plus question de vertu, lorsque quelqu'un met sa confiance en sa propre force, en sa propre sagesse, en les princes et les fils des hommes ou même en Dieu, s'il n'attend de Lui que des biens matériels. Seule est une vertu l'espérance qui se réfère à Dieu comme à la source des véritables biens à venir; or, ceci est de nouveau le même rapport religieux fondamental, transformé par l'idée de l'avenir et le sentiment de l'expectation.

Enfin, l'amour — troisième vertu théologale, vertu suprême — ne reçoit, elle aussi de sens moral qu'en dépendance des déterminations données par son objet. L'amour par lui-même, l'amour en général n'est pas une vertu; s'il l'était, tous les êtres quelconques seraient vertueux, puisque tous sans exception aiment quelque chose et vivent de leur amour. Mais l'amour égoïste de soi ou de ce qui est sien, l'amour passionné de la boisson ou des courses de chevaux et de la chasse n'est pas reconnu comme une vertu.

« *Il faut en ce bas monde aimer beaucoup de choses* » (en français, dans le texte), suggère le poète néo-païen. Un tel « amour » a été rejeté expressément d'avance par l'apôtre de l'amour : *n' aimez pas le monde, ni ce qui est dans le monde*⁶. Ceci est la première partie, négative, du commandement de l'amour et qui ne devrait pas être oubliée comme elle l'est généralement; ce n'est que l'expression du principe fondamental de l'ascétisme : se préserver de ce qui vient de la nature inférieure et résister à ses empiétements, car il est clair d'après le contexte que par « le monde » que nous ne devons pas aimer, l'apôtre n'entend pas désigner ni le genre humain, ni la création dans sa totalité, laquelle proclame la gloire de Dieu, mais désigne précisément la base obscure et irrationnelle de la nature matérielle, qui cesse de demeurer, comme il convient, passive et potentielle, et tend à faire indûment irruption dans le domaine de l'esprit humain; un peu plus loin il est dit expressément que dans le monde il n'y a que *concupiscence de la chair*, i. e. le désir d'une sensua-

6. 1^{re} Ép. de saint Jean, II, 15.

lité, *mesurée*, *concupiscence des yeux*, i. e. avidité ou cupidité, *et orgueil de la vie*, i. e. vaine gloire et ambition⁷.

A la prescription négative « *n'aime pas le monde* », l'éthique biblique ajoute deux commandements positifs : « *aime Dieu de tout ton cœur* » et « *aime ton prochain comme toi-même* ». Ces deux amours sont distingués avec raison, car la nature particulière de l'objet conditionne nécessairement la relation morale particulière qui doit être adoptée à leur égard. L'amour du prochain a sa source dans la pitié, et l'amour de Dieu dans la révérence religieuse. Aimer son prochain comme soi-même veut dire en réalité le traiter comme soi-même; l'amour de Dieu de tout son cœur signifie une totale dévotion envers Lui, une union complète de sa volonté propre avec la Sienne, i. e. la perfection du sentiment et du rapport filial et religieux.

Ainsi, le commandement de l'amour n'est pas lié à une vertu particulière, mais il est une expression — clef de voûte — de toutes les exigences fondamentales de la moralité sous ses trois aspects nécessaires, à l'égard de ce qui est inférieur, de ce qui est supérieur et de ce qui est à notre niveau.

V

J'ai montré que les quatre vertus « cardinales », de même que les trois vertus « théologiques » se ramènent, d'une manière ou d'une autre, aux trois fondements primaires de la moralité indiqués ci-dessus. On peut laisser à la bonne volonté et à l'intelligence du lecteur de continuer la même analyse pour les autres vertus. Il n'en existe pas de liste reconnue par tous et leur nombre peut, au moyen de « distinctions » scolastiques, être indéfiniment multiplié. Mais, à titre de complément de ce qui précède, je veux dire quelques mots des cinq vertus qui présentent un intérêt sous tel ou tel rapport, notamment de la *magnanimité*, du *désintéressement*, de la *générosité*, de la *patience* et de la *véracité*.

Nous appelons *magnanime* celui qui trouve honteux ou *inférieur à sa dignité* d'insister sur ses propres droits matériels au détriment d'autrui, ou de lier sa volonté aux intérêts mondains *inférieurs* (par exemple à la vanité), qu'il sacrifie sans peine pour cette raison à des considérations d'ordre supérieur. Nous appelons aussi *magnanime* celui qui supporte sans trouble les adversités et les changements de fortunes, parce que, de nouveau, il tient pour *honteux* de faire dépendre la paix de son esprit d'A.

7. Idem, II, 16.

ventualités matérielles. Les mots en italique suffisent à montrer que cette vertu n'est qu'une expression ou forme spéciale de notre premier fondement moral — de l'affirmation de l'esprit humain à l'encontre du côté inférieur et matériel de notre être. La chose essentielle ici est le sentiment de la dignité humaine qui, dans le premier cas, s'exprime dans le sentiment de pudeur.

Le *désintéressement*, c'est la liberté de l'esprit de l'attachement à une certaine espèce de biens matériels, à la propriété. Il est donc évident que c'est là une expression particulière de ce même sentiment de dignité humaine; par voie de correspondance, les vices opposés à cette vertu — avarice et cupidité — sont aussi reconnus comme *honteux*.

La *générosité* coïncide en ses manifestations avec la magnanimité et le désintéressement, mais elle a un fondement interne différent — altruiste. Un homme a la vertu de générosité quand, par *justice* ou *bienveillance*, il fait part à autrui de ce qu'il possède (s'il le fait par vanité ou par orgueil il n'est pas vertueux). Mais cet homme peut en même temps être attaché jusqu'au degré d'avarice aux biens qu'il distribue; en ce cas, parlant strictement, on ne pourrait l'appeler désintéressé; tout au plus peut-on dire que chez lui la vertu altruiste de générosité l'emporte sur le vice de cupidité.

La *patience* (comme vertu) n'est que le côté passif de cette qualité de l'âme qui, en sa manifestation active, s'appelle magnanimité ou courage spirituel. La différence est presque entièrement subjective et on ne peut tracer une limite ferme entre les deux. Un homme qui supporte tranquillement les souffrances ou le malheur sera appelé magnanime par les uns, patient par d'autres, courageux par un troisième, tandis qu'un quatrième verra en lui un exemple d'une vertu spéciale — la sérénité (*ἀταραξία*), etc. La discussion sur la valeur comparée de ces définitions peut présenter un intérêt au point de vue lexicologique, aucun au point de vue éthique. D'autre part, ici comme dans le cas de la générosité, l'identité d'expressions extérieures peut masquer une différence essentielle quant au contenu éthique. Un homme peut supporter avec patience des souffrances physiques ou mentales à cause d'une faible sensibilité nerveuse, d'un mince développement intellectuel ou de l'apathie du tempérament; en ce cas, cette patience n'est aucunement une vertu; ou bien la patience peut être due à la force intérieure de l'esprit qui ne cède aucunement aux influences externes : alors c'est une vertu ascétique (laquelle se ramène à notre premier fondement de la moralité), ou bien elle peut provenir de la douceur et de l'amour du prochain (*caritas*), ne voulant pas rendre le mal pour le mal et répondre à l'offense par l'offense, — en ce cas c'est une vertu altruiste (se ramenant à notre second principe, la pitié, qui, ici,

s'étend à nos ennemis et à ceux qui nous offensent); enfin, la patience peut provenir de la soumission à la volonté suprême, dont dépend tout ce qui arrive — alors c'est une vertu religieuse (se ramenant au troisième principe).

Une variété spéciale de la patience, c'est cette qualité qui est désignée en russe par le terme grammaticalement incorrect (*passivum pro activo*) « *terpimost* », tolérance : on appelle ainsi le fait d'admettre la liberté d'autrui même quand elle semble conduire à l'erreur. Cette attitude en elle-même n'est ni vice ni vertu, mais peut, selon les circonstances, devenir l'un ou l'autre; cela dépend de l'objet auquel elle s'applique (ainsi le méfait triomphant d'un fort contre un faible ne doit pas être toléré, et la « tolérance » de celui-ci est immorale et non vertueuse), mais, principalement, ce sont les motifs internes qui y jouent un rôle; ils peuvent être la magnanimité ou la pusillanimité, le respect des droits d'autrui ou le mépris de leurs biens, une confiance profonde en la force conquérante de la vérité suprême ou l'indifférence à l'égard de celle-ci⁸.

VI

Parmi les vertus dérivées ou secondaires, il faut tenir la *sincérité* comme la plus importante, tout à la fois à cause de son caractère particulièrement humain, car, strictement parlant, elle n'est possible qu'à un être doué de la faculté de parole⁹ et aussi à raison de l'intérêt qu'elle présente pour la moralité sociale. En même temps, cette vertu a été et est le sujet de désaccord profond entre diverses écoles de moralistes.

La parole est l'instrument de l'esprit servant à exprimer ce qui est, ce qui peut être et ce qui devrait être, à exprimer la vérité réelle, formelle ou idéale. La possession d'un instrument semblable appartient à la nature supérieure de l'homme; c'est pourquoi, lorsqu'il en abuse, exprimant le mensonge pour atteindre des fins inférieures et matérielles, il commet un acte qui est contraire à la dignité humaine, quelque chose de *honteux*. En même temps, la parole est l'expression de la solidarité humaine, un moyen des plus importants de communication entre les hommes, mais ceci ne se vérifie que pour des paroles véridiques;

8. Une discussion plus détaillée sur ce thème se trouve au commencement de mon article : « Dispute à propos de la justice » (tome I des œuvres de Soloviev).

9. Les animaux peuvent être naïfs ou rusés, mais ce n'est que l'homme qui est sincère ou trompeur.

c'est pourquoi, quand un individu emploie la parole pour exprimer le mensonge, en vue de ses fins égoïstes (non seulement individuellement égoïstes, mais aussi collectivement égoïstes, par exemple les buts intéressés de sa famille, de sa classe, de son parti, etc.), il viole dans ces cas les droits d'autrui, la parole étant propriété commune, et fait tort à la communauté. Un mensonge est donc honteux pour celui qui ment et dommageable et offensant pour ceux qu'on trompe. L'exigence de la sincérité a, donc, un double fondement moral : d'abord la *dignité* humaine du sujet lui-même et ensuite la *justice*, i. e. la reconnaissance du droit d'autrui à ne pas être trompé par moi tout comme je désire ne pas être trompé par eux. Tout cela découle directement de la raison et ne contient rien qui soit douteux.

Mais la philosophie scolastique, en séparant l'exigence de la sincérité de sa base morale et en faisant une vertu *spéciale* ayant *en elle-même* une valeur absolue, a créé des difficultés et des contradictions que ne comportait pas la nature de ce sujet. Si on tient pour mensonge le fait de contredire la vérité au sens complet de ce mot, i. e. non seulement la vérité réelle et formelle, mais aussi et surtout la vérité idéale ou purement morale (ce qui *devrait* être), il serait parfaitement correct et incontestable d'attribuer une valeur absolue à la règle « ne mens pas » et de n'y admettre aucune exception dans aucun cas, car il est clair que la vérité cesse d'être vérité, s'il peut y avoir un seul cas où il est permis de s'en écarter. Ceci ne pourrait même être mis en doute, au moins parmi les gens qui comprennent que $A = A$ et que $2 \times 2 = 4$. Mais le malheur est que les philosophes qui insistent particulièrement sur la règle « ne mens pas » comme ne pouvant comporter aucune exception, tombent eux-mêmes en erreur, en limitant arbitrairement le sens de la vérité (en chaque cas donné) à son aspect réel, ou plus exactement à ce seul côté où elle est considérée comme un fait, *ce côté étant pris séparément*. Adoptant ce point de vue, ils arrivent à ce dilemme absurde (j'en donne l'exemple le plus usité comme étant le plus clair et le plus simple) : quand quelqu'un, n'ayant pas d'autres moyens à sa disposition pour soustraire à un meurtrier qui la poursuit sa victime innocente, cache celle-ci dans sa maison et donne une réponse négative à la question du meurtrier demandant si celle qu'il cherche est là, ou, pour donner une réponse plus plausible, le détourne de la piste en renseignant un tout autre endroit, en mentant ainsi, il agit ou bien en conformité de la loi morale ou en contradiction avec elle : dans le premier cas, il apparaît comme permis de violer le commandement moral « ne mens pas », ce qui enlève à la moralité son sens absolu et ouvre la porte à la justification de toute espèce de mal; dans le second cas, si cet homme a péché en disant un mensonge, il en résul

terait que le devoir moral de sincérité l'obligeait à devenir un complice effectif du meurtrier, ce qui est également contraire à la raison et au sens moral; or, il n'y a pas de milieu, car il est évident qu'un refus de répondre ou une réponse évasive ne ferait que confirmer les soupçons du poursuivant et aboutirait à livrer finalement la victime.

On se rappellera que de grands moralistes, tels que Kant et Fichte, qui insistent sur le caractère formel et absolu de la loi morale, soutiennent que, même dans de telles circonstances, un mensonge serait injustifiable et que, par conséquent, la personne interrogée doit accomplir le devoir de sincérité, sans penser aux conséquences; donc, disent-ils, elle n'encourt pas la responsabilité. D'autres moralistes, qui réduisent toute la moralité au sentiment de sympathie ou au principe de l'altruisme, pensent que le mensonge est permis et même obligatoire quand il peut sauver le prochain ou procurer son bien, — assertion trop large et vague conduisant à toutes sortes d'abus. Comment alors résoudre la question : ce malheureux doit-il mentir ou non ? Lorsque les deux branches d'un dilemme conduisent pareillement à des conclusions absurdes, c'est qu'il y a quelque chose de défectueux dans la manière même de formuler le dilemme. Dans le cas présent, cette défectuosité se trouve dans l'ambiguïté des mots « mensonge », « mensonger », « mentir », qui sont pris ici comme s'ils n'avaient qu'un seul sens, ou comme si plusieurs sens se trouvaient combinés en un seul mot, ce qui n'est pas le cas. Ainsi, le terme principal est pris *dans un sens faux* au commencement du raisonnement et ceci ne peut conduire qu'à de fausses conclusions.

Analysons cela en détail et puisse le lecteur ne pas se plaindre d'un certain pédantisme de notre analyse : la question elle-même n'a été soulevée qu'à cause du pédantisme scolastique des moralistes abstraits.

Selon la définition formelle, le mensonge est une contradiction entre l'assertion de quelqu'un concernant un fait donné et l'existence réelle de ce fait ou sa manière d'être. Or, cette conception formelle du mensonge n'a pas d'influence directe sur la moralité. Une assertion qui contredit la réalité peut parfois n'être qu'erronée, et en ce cas sa fausseté de fait sera limitée au domaine objectif (plus exactement au domaine des phénomènes), sans toucher aucunement le caractère moral du sujet, c'est dire qu'il n'y aura aucun mensonge dans un sens moral : une erreur n'est pas un mensonge. Prenons un cas extrême : il n'y a pas de faute contre la sincérité à dire une chose absurde quand on est distrait ou par ignorance de la langue, comme cet Allemand, dans l'anecdote bien connue, qui mêlait les mots anglais et allemands et affirmait qu'il était devenu une tasse de thé

(*I became a cup of tea*). — Mais, outre les confusions verbales, il faut dire la même chose des confusions de pensées ou erreurs. Beaucoup de gens ont affirmé et affirment, en paroles et par écrit, des choses aussi fausses au sens objectif que la transformation d'un homme en une tasse de thé, mais ils le faisaient et le font consciemment, avec l'intention de dire ce qu'ils disent. Si cependant ils prennent sincèrement ce qui est faux pour la vérité, personne ne les appellera menteurs ou ne verra rien d'immoral dans leur erreur. Donc, ni la contradiction entre paroles et réalités, ni la contradiction entre pensées et réalités ne présentent un mensonge au sens moral. Faudra-t-il le trouver dans la contradiction de la volonté et de la réalité comme telle, i. e. dans la simple intention de mentir ? Mais il n'y a jamais cette simple intention. Les hommes, au moins ceux qu'on peut tenir pour moralement responsables, mentent pour quelque chose, avec un certain but ; les uns pour satisfaire leur vanité, pour paraître pour attirer l'attention sur eux-mêmes, pour se distinguer ; les autres pour un gain matériel, pour tromper autrui à leur propre profit ; ces deux genres de mensonges, dont le premier s'appelle vantardise et le deuxième duperie, doivent être jugés par la morale et condamnés comme honteux pour celui qui les profère, offensants et dommageables pour les autres. Mais, outre le mensonge de vanité ou de vantardise, outre le mensonge intéressé ou duperie, il y a une espèce plus raffinée de mensonge, qui n'a pas directement un but bas, mais qui, néanmoins, doit être condamné selon la morale, parce qu'il offense le prochain : je veux parler de ce mensonge par mépris de l'humanité, en commençant par cet habituel « je ne suis pas à la maison », pour aller jusqu'à des mystifications plus complexes, politiques, religieuses et littéraires. A vrai dire, il n'y a en cette espèce de mensonge rien de honteux au sens étroit du mot (à moins, bien entendu, qu'on ne soit inspiré par des motifs de gain matériel), mais ce mensonge est immoral du point de vue altruiste, en tant qu'il viole les droits de ceux que l'on trompe. Évidemment, le mystificateur n'aimerait pas d'être trompé lui-même et considérerait une tentative de le tromper comme violation de ses droits humains ; par conséquent, il doit respecter le même droit chez autrui.

Le cas d'un homme qui trompe le malfaiteur pour empêcher le meurtre ne rentre, évidemment, pas dans les deux premières espèces de mensonge immoral, i. e. il n'est ni vantardise ni fraude intéressée ; pourrait-il être classé dans la dernière espèce, celle de la mystification qui est immorale en ce sens qu'elle offense le prochain ? Ne serait-ce pas un cas de mépris de l'humanité en la personne du meurtrier éventuel, qui est, après tout, un être humain et ne doit perdre aucun de ses droits humains ?

Mais on ne peut compter parmi ses droits humains le droit qu'aurait le criminel de me rendre complice de la perpétration de son meurtre; et c'est précisément cette complicité, *et rien qu'elle*, qu'il a en vue en me posant sa question relative à l'endroit où se trouve sa victime. Est-il permis au moraliste d'avoir recours à ce qu'il sait être une fiction, surtout quand il s'agit d'une vie humaine? Car qu'est-ce d'autre qu'une pure fiction de supposer qu'en formulant sa question, le meurtrier pense quelque peu à la vérité, cherche à connaître la vérité, et *est*, donc, comme tout autre être humain, *en droit* d'avoir une réponse exacte de la part de ceux qui connaissent cette vérité. *En réalité, il n'y a rien de tout cela.* La question du meurtrier n'existe, donc, pas comme un fait séparé et indépendant exprimant sa curiosité à propos du lieu où se trouve de fait sa victime; elle n'est qu'un élément inséparable de toute une série d'actes qui, dans leur ensemble, constituent une tentative de meurtre. Une réponse affirmative ne serait pas du tout l'accomplissement de l'obligation générale de dire la vérité, mais une connivence criminelle, grâce à laquelle la tentative deviendrait un meurtre effectif.

Si nous parlons de sincérité, celle-ci exige d'abord que nous traitions chaque cas *tel qu'il est*, dans sa totalité et selon sa signification interne. Or, les paroles et actions du meurtrier dans l'exemple envisagé se concentrent sur l'intention de tuer sa victime et ne revêtent leur sens réel qu'en fonction de cette intention; par conséquent, c'est seulement d'après le lien avec celle-ci qu'on peut apprécier justement et ses paroles, et ses actions, et le rapport d'une autre personne avec celles-ci.

Puisque nous connaissons l'intention criminelle, nous n'avons ni raison théorique, ni droit moral de séparer la question de cet homme (et, par conséquent, notre réponse à celle-ci) de l'objet auquel elle se rapporte *effectivement*. De ce point de vue, *lequel est le seul juste*, la question du meurtrier n'a pas d'autre sens que : « *aide-moi à accomplir le meurtre* ». Une réponse exacte à cette question, abstraction faite de ce sens réel, en lui supposant, contrairement à l'évidence, un certain rapport avec la vérité, serait *fausse* au point de vue théorique et, pratiquement, ne serait que *l'accomplissement de l'exigence criminelle*. Le seul moyen possible de refuser ce qui est demandé serait de détourner le meurtrier de la piste, un tel refus *étant moralement* obligatoire et par rapport à la victime dont il sauve la vie et par rapport au criminel auquel il donne le temps de réfléchir et d'abandonner son intention coupable. Encore moins peut-on parler dans ce cas d'une violation du droit de cet homme; ce serait une erreur trop grossière de confondre la demande d'une aide criminelle avec le droit d'apprendre la vérité de qui la connaît. Ce serait aussi une erreur d'insister et de dire que l'homme qui,

par devoir moral, a empêché le meurtre par le seul moyen possible, a cependant dit un mensonge et donc agi mal. Ceci serait confondre les deux sens du mot « mensonge », le sens formel et le sens moral, dont la différence essentielle a déjà été indiquée ci-dessus.

Il reste aux partisans du rigorisme pseudo-moral un refuge illusoire sur le terrain religieux : bien qu'aucun droit humain ne soit violé en mettant le meurtrier sur une fausse piste, le droit divin ne serait-il pas violé de la sorte ? S'il existait un commandement venant d'en-haut : « Ne mens pas », nous serions obligés de nous y conformer sans réserve, laissant les conséquences à la volonté divine. Mais le fait est qu'il n'existe pas dans les paroles de Dieu un commandement abstrait¹⁰ interdisant le mensonge en général, le mensonge dans le sens formel, tandis que l'ordre de sacrifier pour le prochain nos âmes mêmes — et pas seulement la correction formelle de nos paroles — existe indubitablement et exige d'être accompli. On pourrait croire que, du point de vue mystique, il existe un moyen d'accomplir le commandement primaire de l'amour et, cependant, d'éviter le mensonge formel; ne pourrait-on pas, après avoir livré au meurtrier sa victime, se tourner vers Dieu et le prier d'éviter le meurtre par quelque miracle ? Bien qu'on connaisse des cas où la prière a produit l'effet désiré malgré toutes les probabilités humaines, ceci ne se réalisait que dans une extrémité désespérée, lorsqu'il ne restait aucun moyen naturel; mais exiger de Dieu un miracle quand on peut soi-même empêcher le malheur par un moyen simple et *inoffensif*, ce serait *impie* au plus haut degré. Il en serait tout autrement si le dernier moyen humain utilisable était immoral, mais revenir sur l'immoralité du mensonge formel comme tel signifierait supposer justement ce qu'il faut démontrer et ce qu'on ne peut prouver logiquement, car cette supposition est basée sur la confusion de deux idées entièrement distinctes, *de ce qui est faux* et *de ce qui est mensonger*. Dans notre exemple, la réponse à la question du meurtrier est indubitablement *fausse*, mais elle ne peut être condamnée comme *mensongère*, car la *fausseté* formelle des paroles de quelqu'un n'a pas de rapports *par elle-même* avec la moralité et ne peut être condamnée du point de vue moral. Le *mensonge*, au contraire, doit encourir une telle condamnation comme expression d'une intention en un certain sens *immorale*, et c'est en ceci seulement

10. Le commandement : « Tu ne porteras point de faux témoignages contre ton prochain » (Exode, xx, 16), c'est-à-dire : ne calomnie pas, ne se rapporte pas à notre question, car ce commandement interdit non le mensonge en général, mais une espèce de mensonge parfaitement déterminée et toujours immorale.

qu'il diffère de ce qui est simplement faux. Mais, dans le cas envisagé, on ne peut trouver justement *aucune* intention immorale de cette sorte et, par conséquent, aucun caractère mensonger.

Bref, notre longue argumentation peut être exprimée en une seule conclusion, comme suit. Une assertion qui est formellement fausse, c'est-à-dire qui contredit le fait auquel elle se rapporte, n'est pas toujours un mensonge au sens moral, elle n'en devient un, que lorsqu'elle procède d'une volonté mauvaise, *abusant* intentionnellement de la parole pour ses fins propres; et le caractère mauvais de la volonté consiste non en ce qu'elle contredit un fait, mais en ce qu'elle contredit *ce qui doit être*; à son tour, ce qui doit être est nécessairement déterminé de trois façons, par rapport à ce qui nous est inférieur, à ce qui nous est semblable et à ce qui nous est supérieur, et revient à trois exigences : soumission de la nature inférieure à l'esprit, respect des droits de nos semblables et dévouement total au principe supérieur de l'univers. Une manifestation de notre volonté ne peut être mauvaise et immorale *qu'au seul cas* où elle viole l'une de ces trois obligations, à savoir quand elle affirme ou admet quelque chose de honteux, d'offensant ou d'impie. Mais la volonté de l'homme qui détourne le meurtrier de la trace de sa victime ne viole aucune de ces trois obligations, il n'y a rien dans cette volonté qui soit honteux, offensant ou impie. Il n'y a donc point ici de mensonge au sens moral, aucune violation d'aucun commandement et, en admettant ce moyen de prévenir le mal, nous ne consentons aucune exception à la loi morale; pour les raisons indiquées nous nions que le cas donné tombe sous la règle morale à laquelle on veut, contrairement à toute évidence, le soumettre.

L'un des objecteurs maintient : *puisque* ceci est un mensonge, il ne fallait pas employer ce *mauvais* moyen, *même* pour sauver la vie d'autrui. L'autre objecteur répond : *quoique* ce soit un mensonge, il est permis d'employer ce mauvais moyen pour sauver la vie d'autrui, parce que le devoir de sauver la vie d'autrui est plus important que le devoir de dire la vérité. Ces deux faux systèmes sont pareillement écartés par le seul vrai, le troisième : *puisque'il n'y a pas ici de mensonge* (au sens moral), *il est moralement obligatoire* dans le cas donné d'employer ce moyen *innocent* pour empêcher le meurtre¹¹.

11. Bien que Kant soit du côté des rigoristes en cette matière, pourtant il est en cela inconséquent avec son propre principe qui exige qu'une action pour être morale puisse être élevée au rang de règle universelle. Il est clair qu'en détournant de l'endroit où se trouve sa victime les yeux du meurtrier, je puis, en raison et en conscience, affirmer ma manière d'agir comme règle universelle : tous et toujours doivent cacher de cette manière la victime

VII

Ainsi donc, faire de la sincérité une vertu formelle spéciale implique une contradiction intime et est contraire à la raison. La sincérité comme toutes les autres « vertus » ne comporte pas par elle-même sa propre qualité morale, mais déduit celle-ci de sa conformité avec les normes fondamentales de la moralité. Une pseudo-sincérité s'écartant de celles-ci peut constituer une source de mensonges, c'est-à-dire de fausses appréciations. Elle peut s'arrêter à exiger que nos paroles ne soient qu'un reflet exact de la réalité extérieure de faits isolés et ainsi conduire à d'évidentes absurdités; à ce point de vue, un prêtre qui répéterait exactement ce qui lui a été dit en confession satisferait les exigences de la sincérité. Mais la vraie sincérité exige que nos paroles correspondent à la *vérité* interne ou au sens d'une situation donnée à laquelle notre volonté applique les normes morales.

L'analyse des vertus que nous avons citées montre qu'elles n'ont de valeur morale qu'en tant qu'elles sont déterminées par les trois normes de la moralité. Or ces normes elles-mêmes, bien que *s'appuyant psychologiquement* sur les sentiments fonciers qui leur correspondent (pudeur, pitié et révérence), ne trouvent pas, cependant, en ces sentiments leur fondement final, mais se développent logiquement de l'idée *de ce qui est dû* ou de la *vérité* (au sens large). La vérité exige que nous tenions pour inférieure notre nature inférieure, c'est-à-dire que nous la subordonnions aux fins rationnelles; si, au contraire, nous nous soumettons à elle, nous la reconnaissons non pour ce qu'elle est en réalité, mais comme quelque chose de supérieur, et nous faussons, donc, l'ordre véritable des choses, nous violons la vérité, nous prenons à l'égard de cette sphère inférieure une attitude fausse ou immorale. Pareillement, la vérité exige que nous traitions nos semblables comme tels, reconnaissons leurs droits comme égaux aux nôtres, que nous nous mettions à leur place; si, au contraire, nous reconnaissant à nous-même la plénitude des droits, nous ne considérons les autres que comme des masques vides, nous nous écartons évidemment de la vérité, et notre rapport avec eux est faux. Enfin, si nous avons conscience qu'il y a au-dessus de nous un principe universel, la vérité exige que nous nous comportions avec lui comme avec ce qui est supérieur, i. e. avec une religieuse dévotion : toute autre attitude sera contraire à la véritable nature des choses, ne sera donc pas celle qui s'impose. Une telle conception morale de ce qui doit être ou

poursuivre; et si je me mets à la place du meurtrier, je devrais désirer, à titre d'être moral, qu'on m'empêche moi aussi par ce moyen de commettre le meurtre.

de la vérité n'aurait certainement pas pu surgir, si dès le début n'existaient pas dans la nature humaine ces trois sentiments de pudeur, de pitié et de religion qui déterminent immédiatement l'attitude qui convient à l'homme à l'égard des trois conditions fondamentales de sa vie. Mais, quand la raison a déduit de ces données naturelles leur contenu éthique interne et l'a affirmé à titre de *devoir*, celui-ci devient un principe indépendant d'activité morale, distinct de son fondement psychologique¹². On peut imaginer un homme chez qui le sens de la pudeur est par nature peu développé, mais qui, rationnellement convaincu du devoir qu'il y a de résister aux empiétements de la nature inférieure, remplira consciencieusement ce devoir; cet homme se montrera en fait plus moral dans ce domaine qu'un homme qui est modeste par nature, mais dont la raison est sans défense contre les tentations des sens qui l'emportent sur sa pudeur. La même chose est vraie en ce qui concerne un sentiment de sympathie qui serait naturel (point sur lequel Kant a insisté), et en ce qui concerne un sentiment religieux naturel. Sans conscience du devoir, toutes ces impulsions naturelles dans le sens d'une conduite morale sont instables et ne peuvent avoir une importance décisive en cas de conflit avec des motifs opposés.

Mais la conscience de ce qui se doit, de ce qui est juste, possède-t-elle une telle force décisive? Si la droiture par inclination naturelle est un phénomène *instable*, la droiture par conscience du devoir est un phénomène *rarissime*. L'idée de ce qui se doit nous apparaît donc, dans la réalité des faits, comme privée du caractère de généralité et de nécessité. L'intérêt vital de la philosophie morale, de même que l'exigence formelle de la raison ne peuvent s'incliner devant ce fait et, par conséquent, une tâche nouvelle se présente pour la raison : trouver un principe pratique qui ne serait pas seulement moralement obligatoire, mais qui serait aussi hautement *désirable* en lui-même et pour chacun, possédant comme tel la puissance de déterminer la conduite humaine avec nécessité, indépendamment des inclinations naturelles de l'âme ou du degré de développement spirituel, — un principe à la fois inné chez tout homme, compréhensible par tous et efficace pour tous.

Quand la raison s'arrête exclusivement ou principalement sur cet aspect du problème, la fin morale est comprise comme le *bien suprême* (*summum bonum*), et la question revêt la forme suivante : existe-t-il et en quoi consiste ce bien suprême auquel tous les autres biens sont nécessairement subordonnés comme au critère de ce qui est *désirable en général*?

12. Voir *La critique des principes abstraits* (tome II des *Œuvres complètes* de Soloviev).

CHAPITRE VI

LES FAUX PRINCIPES FONDAMENTAUX DE LA PHILOSOPHIE MORALE

(La critique de l'eudémonisme abstrait en ses formes diverses).

I. — Dans la mesure où le bien (moral) n'est pas voulu par quelqu'un et tenu par lui comme désirable, il n'est pas un bien pour lui; dans la mesure où il est tenu par lui comme désirable, mais ne détermine pas sa volonté, il n'est pas un bien effectif pour lui; dans la mesure où il détermine sa volonté, mais ne lui donne pas la force de réaliser dans le monde entier ce qui doit être, ce bien n'est pas suffisant. — Par suite de semblable divergence empirique, le bien (bonheur) est tenu pour distinct du bien (juste et bon) et compris comme plaisir (eudémonie). — L'avantage évident qu'a le principe eudémonique sur le principe purement moral est que le plaisir est, par définition, désirable pour tous. — La définition stricte du bonheur est le plaisir; l'eudémonisme devient hédonisme.

II. — Indigence de l'hédonisme. — L'universalité impliquée dans la conception de plaisir n'est que formelle, logique, abstraite et n'exprime aucune unité déterminée et effective, ne fournit donc aucun principe général, aucune règle d'action. — L'homme peut trouver un véritable plaisir en des choses qui le conduisent, il le sait, à la ruine, c'est-à-dire au plus haut point indésirables. — Transition de l'hédonisme pur au pessimisme extrême (Hégésias de Cyrène, « l'avocat de la mort »).

III. — Analyse du plaisir. — Ce qu'on désire en réalité (ce qui est objet de désir), ce sont certaines réalités qu'on se représente, non les sensations agréables qu'elles évoquent (preuve). — Le caractère désirable de certains objets, ou leur signification comme bien, dépend non des états subjectifs de plaisir qui en résultent, mais de certains rapports réciproques objectifs, connus ou inconnus, de ces objets avec notre nature corporelle ou spirituelle. — Le plaisir, comme attribut du bien. — De ce point de vue, le suprême bonheur consiste en la possession de telles choses bonnes qui, en leur ensemble ou comme résultat définitif, procurent un maximum de plaisir et un minimum de souffrance. — L'importance pratique appartient ici non au plaisir comme tel, mais à la considération attentive des conséquences de telle ou telle ligne de conduite; l'hédonisme prudent.

- IV. — Si la fin définitive est le bonheur de fait, tout revient à l'attendre effectivement et à le posséder avec sécurité; mais ni l'un ni l'autre ne peut être assuré par aucun calcul de prudence (preuve). — L'insuffisance du plaisir idéal (intellectuel et esthétique), du point de vue hédonistique. — Les plaisirs n'étant pas des quantités permanentes pouvant être additionnées, mais seulement des états subjectifs passagers, lesquels, étant passés, cessent d'être des plaisirs, l'avantage de l'hédonisme prudent sur la jouissance insoucianta de la vie n'est qu'apparent.
- V. — Un hédonisme suffisant, dont le principe est l'affranchissement interne des désirs et des affections qui rendent l'homme malheureux. — Par son caractère purement négatif, un tel affranchissement peut être seulement une condition pour obtenir un bien supérieur, non ce bien même.
- VI. — L'utilitarisme affirme comme principe pratique suprême le service du bien commun ou du bonheur général, coïncidant avec le bonheur individuel bien compris. — Il se trompe, non dans ses exigences pratiques, dans la mesure où elles correspondent avec les exigences de la moralité altruiste, mais dans sa tendance à fonder ces exigences sur l'égoïsme, contrairement aux données de l'expérience (sacrifice de soi par des entités individuelles en faveur du genre, parmi les animaux et les peuples sauvages); « lutte pour la vie des autres ».
- VII. — Erreur logique du lien que l'utilitarisme prétend établir entre l'intérêt personnel et l'intérêt général. — Faiblesse essentielle de l'utilitarisme et de tout hédonisme. — Le bonheur demeure une exigence indéfinie et irréalisable, sur laquelle l'emporte, à tous égards, l'exigence morale du bien, comme de quelque chose qui doit obligatoirement être réalisé. — Transition à la deuxième partie.

I

Le bien moral est défini par la raison comme vérité (au sens large), ou comme l'attitude qui s'impose à l'égard de tout. Cette idée du bien, qui intérieurement s'étend à tout et est logiquement nécessaire, apparaît dans la réalité des faits comme manquant d'universalité et de nécessité. Le bien, comme norme idéale de la volonté, ne coïncide pas, en fait, avec le bien comme objet effectif de désir. Le bien est ce qui devrait être, mais : 1° tous ne désirent pas ce qu'ils devraient désirer; 2° parmi ceux qui désirent le bien, tous ne sont pas capables de surmonter pour le bien les propensions mauvaises de leur nature; et, enfin, 3° le petit nombre de ceux qui ont fait triompher en eux-mêmes le bien sur le mal — les vertueux, les justes, les saints — sont impuissants à vaincre par le bien qui règne en eux « le mal ».

dans lequel gît le monde dans son ensemble ». Mais, dans la mesure où le bien n'est aucunement désiré par quelqu'un, *il n'est pas un bien* pour lui; dans la mesure où le bien ne réussit pas à affecter la volonté, même si la conscience rationnelle l'affirme comme désirable, il n'est qu'une idée et *non un bien réel*; enfin, dans la mesure où il ne réussit pas à donner à quelqu'un la force de réaliser l'ordre moral dans le monde entier, même s'il affecte sa volonté en le rendant intérieurement meilleur, ce bien *n'est pas un bien suffisant*. Cette triple discordance entre le bien moral et le bien réel paraît mettre l'idée du bien en contradiction avec elle-même. La définition du bien comme étant ce qui doit être implique, outre son contenu idéal, une exigence réelle, à savoir que ce contenu moral ne reste pas seulement théorique, mais qu'il se *réalise* en pratique. La conception même de ce qui doit être implique que cela *doit être réalisé*. L'impuissance du bien n'est pas le bien. Il ne peut être juste qu'une *partie* seulement de l'humanité désire ce que tous devraient désirer, que *très peu* seulement vivent comme tous devraient vivre et que *personne* ne puisse amener le monde à être ce qu'il devrait être. C'est l'idée universelle que le bien moral et le bonheur devraient coïncider; ce dernier devrait être la conséquence directe générale et nécessaire du premier et exprimer combien le bien moral est absolument désirable et réel. Mais, en fait, ils ne coïncident pas; le bien réel est distinct du bien moral et, pris séparément, il est considéré comme *bonheur*. L'insuffisance réelle de l'idée du bien nous conduit à cette conception du bonheur, qui, en tant que motif d'action, paraît posséder l'universalité et la nécessité concrètes, qui font défaut aux exigences purement morales. C'est que tout but d'activité que l'on se propose implique toujours, sans exception, directement ou indirectement, ce caractère : l'obtention de ce but satisfait l'agent ou tend à son bonheur; au contraire, il s'en faut de loin que tout but d'activité implique directement ou indirectement le signe du bien moral. Chaque désir, comme tel, n'est apparemment que le désir de sa propre satisfaction, i. e. du bonheur; désirer un malheur ou la non-satisfaction signifierait la même chose que désirer sciemment l'indésirable et serait donc simple absurdité. Or, si le bien moral lui-même, pour être réalisé en pratique, doit devenir objet de désir, cela veut dire que le principe éthique serait en dépendance de l'idée pratique (pratique au sens étroit) du bien réel ou du bonheur, lequel serait ainsi élevé au rang des principes suprêmes de l'activité humaine.

Le principe eudémonique (du grec : εὐδαιμονία — état de béatitude ou de bien-être) a cet avantage évident de ne pas soulever la question : *pourquoi* ? On peut demander pourquoi je dois lutter pour réaliser le bien moral, alors que cette lutte contredit

mes tendances naturelles et ne m'apporte que souffrances; mais on ne peut pas demander pourquoi je dois désirer mon bonheur, puisque je le désire naturellement et nécessairement; ce désir est lié inséparablement au fait même de mon existence et est une expression directe de celle-ci : j'existe à titre d'être qui désire, et je désire seulement ce qui me satisfait ou me plaît. Chacun trouve son bien soit en ce qui lui cause un plaisir immédiat, soit en ce qui le conduit à celui-ci, c'est-à-dire en ce qui lui sert de moyen pour lui procurer une condition plaisante. Ainsi, le bonheur se définit avant tout par l'idée de *plaisir* (en grec : *ἡδονή*, d'où la théorie de l'hédonisme).

II

Lorsqu'au lieu de « ce qui doit être », on met « ce qui est désirable », le but de la vie ou le bien suprême se ramène au plaisir. Cette idée, bien qu'elle soit claire, simple, et, selon les apparences, concrète, implique des difficultés insurmontables précisément dans son application concrète. Il est impossible de déduire aucun principe général, ni aucune règle d'action de ce fait général que chacun désire ce qui lui plaît. Dans l'idée de plaisir, il y a une généralité qui n'est que formellement logique ou abstraite, n'exprimant aucune unité réelle. L'assertion que le but final de l'action serait directement ou indirectement le plaisir, i. e. la satisfaction de l'agent, est aussi incontestable et, en même temps, aussi dépourvue de signification que l'assertion, par exemple, que toutes les actions ont une fin ou sont dirigées vers quelque but. Dans la réalité concrète, nous ne trouvons pas le plaisir unique, universel, mais une multitude indéfinie de toutes sortes de plaisirs n'ayant en eux rien de commun. L'un trouve la plus grande jouissance à boire de la vodka, l'autre cherche « la félicité qui n'a ni nom ni mesure »; mais même ce dernier, lorsqu'il a une fin ou une soif extrême, oublie toutes ces joies transcendantes et désire alors par-dessus tout manger et boire. D'autre part, dans certaines conditions, telles choses qui autrefois faisaient plaisir ou paraissaient agréables cessent d'avoir quelque attrait et la vie même perd tout prix.

En réalité, l'idée du plaisir se rapporte à un chaos immense de tendances accidentelles, qui diffèrent selon le goût et le caractère des individus, le degré de développement mental, l'âge, la situation extérieure et l'humeur du moment. On ne peut donner aucune expression déterminée du plaisir comme principe pratique universel, à moins que ce ne soit celle-ci : « que chacun agisse de façon à se procurer, autant que possible, ce qui lui plaît ».

au moment présent ». Mais cette règle, fermement établie et appliquée avec plus ou moins de succès dans le monde animal, ne convient pas dans le monde humain pour deux raisons : 1° la présence chez l'homme de tendances antinaturelles dont la satisfaction, bien que donnant le plaisir désiré, conduit en même temps à la destruction claire et certaine, i. e. à ce qui est indésirable au plus haut point pour chacun; 2° la présence chez l'homme de la raison, qui compare les diverses tendances naturelles et les plaisirs les uns avec les autres et porte un jugement sur eux selon les conséquences qu'ils impliquent. Sous une forme rudimentaire, nous trouvons déjà un tel jugement, même chez les animaux qui agissent ou s'abstiennent d'agir non seulement pour les seuls motifs de plaisir ou de déplaisir immédiat, mais aussi par considération des conséquences agréables ou désagréables qui résultent de certaines façons de faire; mais, chez les animaux, cette considération ne dépasse pas les simples associations d'idées; ainsi, l'image d'un morceau de viande happé sans permission s'accompagne de celle des coups de fouet, etc. Le caractère plus abstrait de la raison humaine lui permet, outre ces considérations élémentaires, d'établir une confrontation générale des motifs immédiats de plaisir et de leurs conséquences les plus éloignées. C'est en suivant cette voie que le représentant le plus audacieux de l'hédonisme dans l'ancienne philosophie, Hégésias de Cyrène, en vint à la conclusion qu'au point de vue du plaisir, la vie ne vaut pas d'être vécue; le désir du plaisir est ou bien insatisfait et en ce sens douloureux, ou lorsqu'il atteint son objet il se montre décevant, car un sentiment de plaisir momentané est inévitablement suivi par l'ennui et une nouvelle poursuite pénible de l'illusion; ne pouvant atteindre le vrai plaisir, il faut tâcher de se débarrasser de la peine, et le plus sûr moyen d'y parvenir c'est de mourir. Telle était la conclusion de la philosophie d'Hégésias, à raison de laquelle il fut nommé « l'avocat de la mort » (πρὸς θάνατον). Mais, indépendamment de ces conclusions extrêmes, l'analyse de l'idée de plaisir rend évidente la faillite du « plaisir » comme principe satisfaisant de conduite.

III

Une simple tendance au plaisir ne peut pas être un principe d'activité parce que celui-ci est en lui-même indéfini et vide : son contenu actuel est totalement instable et ne se trouve que dans les objets accidentels qui le provoquent; le seul élément universel et nécessaire parmi la multitude infinie de conditions agréables est le fait que le moment où l'on atteint n'importe

quel bien ou objet de désir est éprouvé et imaginé d'avance comme un plaisir, i. e. comme un désir satisfait ou réalisé. Mais cette vérité psychologique tout à fait élémentaire ne contient pas en soi la moindre indication ni de la qualité de ce qui est désiré, ni des moyens de l'atteindre, l'une et l'autre chose demeurant variables et accidentelles; le point de vue du plaisir ne nous donne par lui-même aucune définition de ce bien suprême auquel doivent être subordonnés tous les autres biens et, par conséquent, ne nous donne aucun principe, aucune règle de conduite. Ceci devient encore plus clair si, au lieu de prendre le plaisir dans le sens général de désir satisfait, nous en prenons des cas concrets, — i. e. des états agréables particuliers. Tels états ne sont pas désirés pour eux-mêmes, n'étant que conséquences d'une volonté satisfaite et non objets de désir; ce qui est désiré, ce sont certaines réalités déterminées et non les sensations plaisantes qui les suivent; pour quelqu'un qui a faim et soif, le pain et l'eau sont objets immédiats de plaisir et non des moyens pour obtenir le plaisir du sens du goût. Certes, nous savons par expérience qu'il est très agréable de manger quand on a faim, mais l'enfant veut sucer avant toute expérience; plus tard, à un certain âge, il aura de violents désirs pour des objets dont le caractère plaisant ne lui est encore aucunement connu. Il est tout à fait inutile de recourir en ce cas à l'« hérédité », car il faudrait alors reculer jusqu'aux molécules physiques, mais personne n'oserait affirmer que celles-ci tendraient à entrer en combinaisons déterminées rien que par souvenir de l'agrément de combinaisons antérieures.

Il y a encore une autre circonstance qui ne permet pas d'identifier le bien avec le fait du plaisir. Chacun sait par expérience que le degré auquel certains objets ou états sont désirables est loin de correspondre toujours au degré effectif de plaisir qui résultera de leur obtention. Ainsi, au cas d'une forte attraction érotique par rapport à une personne d'autre sexe, le fait de la posséder est désiré comme une jouissance suprême en comparaison de laquelle se perd complètement le désir d'en posséder toute autre; or, le plaisir que peut procurer ce fait infiniment désirable n'a certainement rien de commun avec l'infini, et est approximativement égal au plaisir de toute autre satisfaction des instincts en question. En général, le degré auquel certains objets sont désirables, ou encore leur signification comme biens, se détermine non par l'état subjectif de plaisir qui suit, mais par le rapport objectif qu'ont ces objets avec notre nature corporelle ou spirituelle; la plupart du temps, la source et le caractère de ce rapport ne sont pas clairement conçus par nous, ils ne manifestent leur action que comme une impulsion aveugle.

Mais, si le plaisir n'est pas l'essence du bien ou de ce qui est

désirable comme tel, il est en tout cas son attribut constant. Quelles que soient les raisons dernières pour lesquelles certains objets ou états, qui nous apparaissent comme un bien, sont désirés, il est en tout cas indubitable que le bien atteint ou le désir accompli sont toujours accompagnés d'une sensation de plaisir; celle-ci, liée inséparablement avec le bien comme sa conséquence nécessaire, peut servir aussi à la détermination du bien suprême au moins dans le sens d'un service pratique.

Le bien suprême, à ce point de vue, est un état qui procure la plus grande somme de satisfaction. Cette somme est déterminée à la fois directement par l'addition d'états plaisants, et, indirectement, par la soustraction des états déplaisants : en d'autres termes, le bien suprême consiste en la possession de tels biens qui, en leur totalité ou comme résultat final, apportent le maximum de plaisir et le minimum de souffrance¹. Dans ce cas, ce n'est pas la simple tendance au plaisir immédiat qui apparaît comme le principe actif des actions de l'individu, mais la prudence qui apprécie la valeur de plaisirs divers et choisit parmi eux ceux qui sont les plus sûrs et stables en même temps qu'affranchis de la souffrance. Est reconnu comme fortuné et heureux non pas celui qui, à un moment donné, éprouve la plus forte jouissance, mais celui dont la vie en son ensemble présente une prédominance continuelle d'états agréables par rapport aux états pénibles, celui qui, en somme, jouit plus qu'il ne souffre. « L'homme prudent, dit Aristote, s'efforce plutôt d'éviter la souffrance que de se procurer le plaisir » (ὁ φρόνιμος τὸ ἀλυπον διώκει, οὐ τὸ ἡδύ). Tel est le point de vue de l'eudémonisme propre ou de l'hédonisme prudent. Le partisan de cette doctrine « ne se traînera pas dans la vase des plaisirs sensuels », qui détruisent l'âme et le corps; il trouvera sa plus grande satisfaction en ces jouissances supérieures, intellectuelles et esthétiques qui, étant les plus sûres et stables, impliquent le minimum de souffrance.

IV

En dépit de son apparence plausible, l'hédonisme prudent partage le sort de tout hédonisme : il se manifeste comme un

1. Indépendamment de tout pessimisme théorique, l'affranchissement de la souffrance est, du point de vue hédoniste, plus important que le fait positif du plaisir. La souffrance d'une passion sexuelle insatisfaite et très individualisée, qui a conduit assez souvent des gens jusqu'au suicide, est plus grande sans comparaison que le plaisir de sa satisfaction : celui-ci n'est un grand bien qu'autant qu'il délivre de la souffrance de ce désir insatisfait.

principe illusoire. Quand le bien est défini comme bonheur, tout revient à l'atteindre et à le posséder d'une manière stable; or, ni l'un ni l'autre ne peut être assuré par aucune prudence.

Notre vie et notre destinée dépendent de causes et de facteurs qui ne sont pas sous le contrôle de notre sagesse temporelle et, la plupart du temps, l'égoïste prudent ne fait que perdre des occasions de plaisirs réels bien que fugitifs sans obtenir par là de bonheur stable. L'insécurité de tous les biens est d'autant plus fatale que l'homme, contrairement aux animaux, la connaît d'avance : la fin inévitable de tout bonheur dans un proche avenir jette son ombre même sur les moments de la jouissance présente. Mais, même dans ces cas rares où l'on jouit prudemment de la vie et où l'on trouve une condition dans laquelle les moments sans tristesse l'emportent sur les moments pénibles, le triomphe de l'hédonisme est purement illusoire : il est fondé sur l'exclusion arbitraire de l'aspect *qualitatif* de nos états mentaux (je prends le mot qualité non au sens moral, qui peut être contesté, mais seulement au sens psychologique, ou, plus exactement, psycho-physique : le degré d'intensité des sensations agréables).

Il n'est pas douteux que les jouissances les plus fortes, les plus dominatrices ne sont pas celles qui sont recommandées par la prudence, mais celles qui sont liées aux passions sauvages; même si, dans le cas des passions, le plaisir de leur satisfaction est hors de proportion avec la force du désir, il est, certes, incomparablement plus intense que toutes les sensations qui sont procurées par une vie bien réglée et soigneusement ordonnée. Quand la prudence nous dit que les passions conduisent à la ruine, nous n'avons pas à discuter cette vérité, mais à en rappeler une autre : « Tout, tout ce qui menace ruine, recèle pour le cœur mortel des jouissances inexplicables... »

On ne peut objecter à cela du point de vue hédonique. Pour quelle raison renoncerais-je aux « jouissances inexplicables » pour je ne sais quel bonheur ennuyeux ? Les passions mènent à la ruine, mais est-ce que la prudence nous délivre de la ruine ? Où est celui qui a remporté la victoire sur la mort par une conduite prudente ?

C'est seulement en présence de quelque chose de supérieur que la voix des passions peut se révéler cause. C'est la foudre du ciel qui lui impose silence, mais les sermons languissants de la prudence ne peuvent l'étouffer.

La satisfaction de passions qui mènent à la ruine ne peut, certes, être le bien suprême; mais, du point de vue hédonique, elle peut avoir un avantage décisif sur les plaisirs innocents de la bonne conduite *qui ne délivre pas de la ruine*. Il est vrai que les plaisirs intellectuels et esthétiques sont non seulement inno-

cents, mais nobles; cependant ils comportent des limitations qui empêchent de leur reconnaître la valeur du bien suprême.

1) Ces plaisirs intellectuels ne sont par essence accessibles qu'aux personnes ayant atteint un degré élevé de développement esthétique et intellectuel, c'est-à-dire au petit nombre, alors que le bien suprême doit nécessairement être universel. Aucun progrès des institutions démocratiques ne donnera à un âne de trouver du plaisir dans les symphonies de Beethoven ou ne rendra un cochon, qui ne peut pas même apprécier le goût des oranges, capable de jouir des sonnets de Dante ou de Pétrarque ou des poèmes de Shelley.

2) Même pour ceux auxquels les plaisirs esthétiques et intellectuels sont accessibles, ils ne sont pas suffisants. Ne se rapportant qu'à quelques-unes de nos facultés psychiques, sans toucher les autres, ils ne peuvent remplir le tout de notre vie; ce n'est que le côté théorique, contemplatif de la nature humaine qui, seul, est plus ou moins satisfait par eux, tandis que la vie active et pratique est laissée sans détermination ferme. Les biens intellectuels et esthétiques, objets d'une pure contemplation, n'affectent pas la volonté pratique : « Nous admirons la beauté des étoiles, mais cependant nous n'avons pas besoin d'elles dans notre ordinaire. » Quand quelqu'un met par-dessus tout son plaisir dans la science et dans l'art, au point de vue hédonique, sa volonté pratique reste sans règle définie et fournit une proie facile pour les passions aveugles : ceci montre la faillite de l'hédonisme prudent, comme principe directeur de la vie.

3) Cette faillite se manifeste aussi par l'impuissance de l'hédonisme devant le scepticisme théorique, qui sape la valeur des objets mêmes de l'activité intellectuelle et esthétique. Admettons que je trouve une véritable jouissance dans la contemplation de la beauté et la recherche de la vérité; mais ma raison — autorité suprême pour l'hédonisme « prudent » — me dit que la beauté est un mirage subjectif et que la vérité est inaccessible à l'esprit humain; ma jouissance est empoisonnée de la sorte et, si j'ai un esprit logique, elle est entièrement détruite; or, il est clair, même abstraction faite de cette question de logique, que la jouissance de ce qui est connu d'avance comme une illusion ne peut être le bien suprême.

4) Mais supposons que notre épicurien dégagé d'un tel scepticisme s'adonne sans réfléchir aux jouissances de la pensée et de l'invention créatrice, ne se souciant pas de la signification finale de ces objets; pour lui, ces « biens spirituels » peuvent paraître éternels; mais sa propre capacité d'en jouir est en tous cas loin d'être éternelle; elle ne peut au mieux que survivre très peu à sa capacité de jouissance sensible.

Cependant, c'est justement la *stabilité* ou la continuité des

plaisir qui est la prétention fondamentale de l'hédonisme prudent et le grand avantage qu'il est supposé posséder sur la simple recherche de jouissance immédiate. Certes, si nos plaisirs étaient des réalités durables qu'on aurait pu accumuler comme une propriété, l'hédoniste prudent, arrivé à l'âge de la décrépitude, pourrait encore se considérer comme plus riche que tel vaurien prodigue mort prématurément. Mais, comme en réalité les jouissances passées ne sont que des réminiscences, notre sage épicurien, s'il reste jusqu'à sa mort fidèle au point de vue hédoniste, regrettera certainement d'avoir sacrifié, pour une faible réminiscence des joies innocentes de l'esprit et du goût esthétique, des possibilités de plaisir beaucoup plus intense; celles-ci, précisément parce qu'il ne les a jamais expérimentées, éveilleront en lui maintenant un désir pénible et irréalisable. La prétendue supériorité de l'hédonisme prudent par rapport au simple fait de « consumer » sa vie est basée sur une simple confusion de point de vue; de deux choses l'une : ou bien nous poursuivons la réalisation d'un moment *actuel* de jouissance, et en ce cas nous devons renoncer à la prudence que témoigne même la façon de faire des animaux; ou bien nous envisageons les conséquences futures de nos actes et en ce cas il nous faut répondre à la question : quel est avec précision ce moment de l'avenir que nous devons mettre à la base de notre calcul ? Il serait évidemment absurde de choisir tout autre moment que le *dernier*, lequel exprime le résultat *total* de l'ensemble de la vie; mais, en ce dernier moment avant la mort, tout calcul eudémonique se réduit à néant et tout avantage possible de la recherche des jouissances tempérées par rapport aux jouissances désordonnées disparaît complètement. Comme toutes les jouissances, quand elles sont passées, cessent d'en être, et que nous *connaissons ceci par avance*, l'idée même d'une « somme de jouissances » est dépourvue de sens : la somme de plusieurs zéros n'est pas plus que le simple zéro.

V

Si la possession des biens *extérieurs* — soit les plaisirs du moment présent, soit le bonheur plus stable qui est supposé assuré par la prudence — se montre décevante et illusoire, alors est-ce que le bonheur véritable ou le bien suprême ne devra pas être recherché dans l'*affranchissement* de ces désirs et attachements extérieurs, lesquels trompent et asservissent l'homme et ainsi le rendent misérable ? Tous les biens extérieurs apparaissent comme indignes d'être recherchés, ou, dépendants comme ils le sont de causes extérieurs qui échappent au contrôle de l'homme, lui

sont enlevés avant même qu'il n'ait découvert leur inaptitude essentielle à le satisfaire : et l'homme est ainsi doublement misérable. Personne ne peut échapper au malheur et donc ne peut être heureux aussi longtemps que sa volonté est attirée par des objets dont la possession n'est qu'accidentelle. Si le bonheur véritable est un état de satisfaction stable, celui-là seulement peut être déclaré heureux en vérité qui trouve sa satisfaction en ce qui ne peut lui être enlevé, à savoir en lui-même.

Que l'homme se libère intérieurement de tout attachement aux objets extérieurs et accidentels, — et il sera satisfait et heureux de manière permanente. Ne se soumettant à rien d'étranger, étant entièrement en possession de soi-même, il possède tout et même plus que tout. Si je suis affranchi du désir d'une certaine chose, j'en suis le maître bien plus que la personne qui la possède et la désire; si je suis indifférent au pouvoir, je suis plus que le gouvernant qui y est attaché; si je suis indifférent à toute chose dans le monde, je suis supérieur au seigneur du monde entier.

Ce principe de *suffisance de soi* (αὐτάρχεια), bien qu'exprimant une exigence absolue, n'est en vérité que purement négatif et conditionnel. En premier lieu, son action est conditionnée par ces mêmes biens extérieurs qu'il rejette.

Tant que l'homme est attaché à ceux-ci, la libération d'un tel attachement est désirable pour sa conscience supérieure et donne une signification à son activité. De même, tant que l'homme est sensible aux souffrances occasionnelles de la vie extérieure, le triomphe sur celles-ci, la fermeté dans l'adversité, peuvent lui donner une suprême satisfaction. Mais lorsqu'il s'est élevé au-dessus de l'attachement aux biens extérieurs et de la crainte du malheur extérieur, en quoi consistera alors le contenu positif de sa vie ? Peut-il ne consister que dans le sentiment agréable de cette victoire ? En ce cas, le principe de suffisance de soi devient une vaine satisfaction de soi-même et acquiert un caractère plus comique que majestueux. L'insuffisance du résultat final fait qu'il est inutile d'insister sur ce fait que la force d'esprit nécessaire pour l'atteindre n'est pas donnée à tout le monde, et, quand elle l'est ne se conserve pas toujours jusqu'à la fin. Le principe de suffisance de soi se révèle, donc, comme manquant du pouvoir de se réaliser et se trouve, donc, n'être qu'un pseudo-principe. L'affranchissement de l'esclavage par rapport aux biens inférieurs accidentels ne peut être qu'une *condition* pour obtenir le bien suprême, mais pas ce bien même : le temple qu'on a débarrassé des idoles qui le remplissaient ne devient pas pour cela le tabernacle de Dieu, il reste simplement un endroit vide ².

2. Le principe de la suffisance de soi coïncide en partie dans son application

VI

La personne humaine ne trouve la satisfaction totale ou le bonheur ni dans les biens du monde extérieur, ni en elle-même (i. e. dans la forme vide de la conscience de soi). La seule issue pour elle semble lui être présentée par cette considération que l'homme n'est pas seulement un individu séparé, mais aussi un membre d'un ensemble collectif, et que son vrai bonheur, l'intérêt positif de sa vie, se trouve dans le service du bien commun ou du bonheur collectif.

Tel est le principe de l'*Utilitarisme*, qui se trouve en correspondance évidente avec le principe moral de l'altruisme, lequel exige que nous vivions pour les autres, que nous les aidions dans la mesure du possible et que nous soyons les serviteurs du bien des autres comme de notre bien propre. Dans l'idée des penseurs utilitaristes, leur doctrine doit coïncider dans son application pratique avec la morale altruiste ou avec les commandements de justice et de charité. « Je dois répéter de nouveau, écrit par exemple J.-S. Mill, une chose que les adversaires de l'utilitarisme ont rarement l'honnêteté de reconnaître, à savoir que le *bonheur* (happiness), qui forme le critère utilitariste de l'activité bonne, n'est pas le bonheur propre de l'agent, mais celui de tous ceux que concerne son activité. Entre son propre bonheur et celui des autres, l'utilitarisme exige qu'il soit aussi impartial qu'un spectateur désintéressé et bienveillant. L'éthique de l'utilité trouve l'expression entière de son esprit dans la règle d'or de Jésus de Nazareth : agir de la manière dont on aurait désiré que les autres agissent à notre égard et aimer son prochain comme soi-même, c'est ce qui constitue la perfection idéale de la moralité utilitariste³.

Mais Mill n'aperçoit pas que la distinction entre ces deux principes, l'utilitariste et l'altruiste, consiste en ce fait que la règle — vivre pour les autres — est prescrite par l'altruisme comme l'expression du rapport qui doit être celui de l'homme envers son semblable, ou comme un devoir moral découlant de l'idée pure du bien; tandis que, selon la doctrine utilitariste, l'homme doit servir le bien commun et décider avec impartialité entre son in-

pratique avec le principe moral de l'ascétisme; mais la différence essentielle entre eux se trouve dans leur point de départ et dans leur motif foncier; l'ascétisme tend à acquérir la maîtrise de l'esprit sur la chair, ou l'attitude qui convient à l'homme à l'égard de ce qui lui est inférieur; l'exigence de la suffisance de soi, au contraire, procède d'un désir de bonheur, de sorte que ce principe d'autarchie peut être considéré comme un ascétisme hédonique.

3. J. S. Mill, *Utilitarianism*, 2^e éd., London, 1864, pp. 24-25.

térêt et celui des autres uniquement parce que, en dernier ressort, cette façon de faire serait (paraît-il) plus avantageuse ou utile pour lui-même; l'activité morale n'aurait, donc, pas besoin de quelque principe spécial indépendant opposé à l'égoïsme, mais serait une déduction de l'égoïsme bien compris; comme, d'autre part, l'égoïsme existe chez tous, la morale utilitaire convient à tous sans exception, ce qui, aux yeux de ses partisans, est un avantage par rapport à la morale purement altruiste basée soit sur le simple sentiment de sympathie, soit sur la conception abstraite du devoir pur. Un autre avantage de l'utilitarisme, selon ses partisans, résulterait du fait que le principe utilitaire correspond parfaitement à l'origine historique réelle des sentiments et des idées moraux; tous ceux-ci sont censés n'être apparus que comme le résultat de l'extension graduelle et du développement de motifs d'intérêt propre, de sorte que le système de moralité le plus élevé n'est que la modification plus complexe des suggestions originelles de l'amour de soi. Si même cette thèse était vraie, l'avantage qui en découlerait pour l'utilitarisme ne serait qu'apparent; du fait que le chêne provient du gland et que les glands sont une nourriture pour les cochons, il ne s'ensuit aucunement que les chênes sont aussi une nourriture pour les cochons; pareillement, en supposant que la doctrine morale supérieure est *génétiquement* rattachée à l'égoïsme, c'est-à-dire qu'elle en est provenue par une série de modifications dans le passé, nous n'avons pas le droit de conclure que cette morale supérieure dans sa forme parfaite actuelle peut aussi s'appuyer sur l'intérêt égoïste ou être mise au service de l'égoïsme; l'expérience contredit avec évidence cette conclusion; la grande majorité des hommes — à présent comme de tout temps — trouve *plus profitable de séparer leur intérêt propre de l'intérêt commun*; par ailleurs, l'hypothèse même que l'égoïsme est la *seule* et la plus fondrière base de conduite est contraire à la vérité.

La conception qui fait provenir originellement la moralité d'un égoïsme individuel se trouve réfutée à suffisance par ce simple fait que, précisément à l'origine de la vie organique, l'importance dominante appartient non à l'affirmation individuelle de soi, mais à celle de l'espèce, qui, pour des individus particuliers, est, au contraire, une *négarion de soi*. Un oiseau donnant sa vie pour ses petits, ou une abeille ouvrière mourant pour sa reine ne peuvent trouver en cet acte aucun avantage personnel, aucune satisfaction de l'égoïsme individuel⁴. La prédominance des motifs individuels sur ceux de l'espèce et, en même temps, la possibilité d'un égoïsme théorique et logique n'appar-

4. Sur le caractère primitif de l'abnégation ou de la « lutte pour la vie d'autrui » (*struggle for the life of others*), voir particulièrement : Henry

raissent dans l'humanité qu'à un certain degré de développement de la conscience personnelle ; c'est pourquoi, comme l'utilitarisme exige que l'individu se limite et se sacrifie, non pour quelques principes plus élevés, mais pour son propre égoïsme bien compris, il ne peut avoir de sens comme doctrine pratique s'adressant à des individus humains qu'à un degré déterminé de développement. C'est de ce point de vue, seulement, que l'utilitarisme doit être considéré ici, d'autant plus que les questions concernant l'origine empirique de certaines idées ou de certains sentiments ne se rapportent pas directement au sujet de la philosophie morale.

VII

« Chacun veut son propre bien ; mais le bien de chacun, c'est de servir le bien de tous ; donc chacun doit servir le bien commun. » La seule chose juste dans cette formule de l'utilitarisme pur, c'est sa conclusion ; mais ses fondements réels ne sont aucunement contenus dans les deux prémisses dont elle est déduite : ces prémisses sont fausses en elle-mêmes et, de plus, faussement raccordées l'une à l'autre.

Il n'est pas vrai que chacun veut son propre bien, car un grand nombre de personnes ne désirent que ce qui leur rapporte plaisir immédiat et trouvent ce plaisir en des objets qui ne leur sont aucunement bons ou même qui leur sont nuisibles, — dans l'ivrognerie, le jeu, la pornographie, etc... Certes, on peut prêcher à ces gens la doctrine du bien commun, mais il faut lui donner un autre fondement que leurs désirs propres.

En outre, même ceux qui admettent que l'avantage du bonheur ou de la satisfaction durables l'emporte sur les jouissances momentanées trouvent leur bien ailleurs qu'où l'indique l'utilitarisme. Un avare sait très bien que tous les plaisirs éphémères sont poussière et cendres en comparaison des biens réels et sûrs qu'il enferme dans un solide coffre-fort ; et les utilitaristes n'ont à leur disposition aucun argument pour le déterminer à vider ce coffre pour des fins philanthropiques ; lui diront-ils qu'il est de son propre intérêt de mettre son avantage en harmonie avec celui des autres ? Mais il a accompli déjà cette condition. Supposons, en effet, qu'il a acquis sa richesse en prêtant son argent à intérêt ; cela signifie qu'il rendait service à son prochain et l'aidait en lui prêtant de l'argent quand il en avait besoin ; il risquait son ca-

Drummond, Ascent of Man. Du fait que l'abnégation de l'individu au profit de l'espèce est fondée sur une réelle solidarité génétique, il ne résulte nullement qu'un tel sacrifice soit la même chose que l'intérêt égoïste pour soi.

pital et recevait pour cela un certain profit, l'emprunteur perdait ce profit, mais avait l'avantage de se servir de son capital, tout en n'ayant pas de capital propre; tout a été réglé au profit mutuel et les deux parties ont jugé impartialement entre leur intérêt propre et celui d'autrui; mais, alors, pourquoi ni Mill ni aucun de ses disciples ne reconnaîtront-ils la conduite de ce prêteur prudent comme un vrai modèle de morale utilitaire? Est-ce parce qu'il n'a pas fait usage de l'argent qu'il accumulait? Ce n'est pas juste: il en profitait au plus haut degré, trouvant la plus grande satisfaction dans la possession de ses trésors et dans la conscience de son pouvoir (voir *Le chevalier avare*, de Pouchkine); en outre, plus grande est la richesse accumulée, plus grande est l'utilité qu'elle pourra avoir ultérieurement pour d'autres personnes, de sorte que, de ce côté aussi, son propre profit et celui d'autrui apparaissent en équilibre.

La raison pour laquelle les utilitaristes n'admettront pas la conduite de ce prêteur prudent comme étant la conduite humaine normale, c'est qu'en réalité leurs exigences vont beaucoup plus loin que la simple *harmonie* de l'intérêt propre et de l'intérêt d'autrui; ils exigent que l'homme *sacrifie* son avantage personnel pour le bien commun et trouve en cela son vrai profit; mais cette exigence, contredisant directement comme elle le fait l'idée du « propre profit », est basée sur des hypothèses métaphysiques tout à fait étrangères à la doctrine de l'utilitarisme pur et, abstraction faite de celles-ci, est complètement arbitraire.

Les cas réels de sacrifice de soi doivent être attribués : 1° soit à une impulsion immédiate du sentiment de sympathie, quand, par exemple, quelqu'un sauve un autre de la mort au péril de sa vie propre, sans aucune réflexion à ce sujet; 2° soit à la compassion formant un trait dominant du caractère, comme chez les personnes qui, par inclination personnelle, consacrent leur vie au service de ceux qui souffrent; 3° soit à la conscience du devoir moral portée à un haut degré de développement; 4° soit, enfin, à une inspiration liée à quelque idée religieuse. Tous ces motifs ne dépendent en aucune manière de considérations d'intérêt personnel. Les individus dont la volonté ressentira suffisamment l'influence de ces motifs (agissant isolément ou ensemble) se sacrifieront pour le bien des autres, sans avoir le moins du monde besoin de motifs d'une autre espèce⁵.

Mais nombre de gens sont dépourvus de bonté naturelle, incapables d'être poussés à l'action par un idéal moral ou religieux,

5. Un cinquième motif est possible : la pensée de la vie d'outre-tombe, le désir d'obtenir la béatitude éternelle du paradis; bien que ce motif soit utilitaire au sens large, il est lié à des hypothèses d'un ordre différent que l'utilitarisme moderne rejette en principe.

sans conscience claire du devoir et sourds à la voix de la conscience. C'est précisément sur cette espèce de personnes que l'utilitarisme devrait exercer sa force en leur donnant cette persuasion que le véritable avantage consiste à servir le bien commun, même au point de se sacrifier elles-mêmes. Mais ceci est, évidemment, impossible puisque la principale caractéristique de ces gens est qu'ils trouvent leur intérêt non dans le bien d'autrui, mais exclusivement dans leur propre bien-être égoïste.

Par *bonheur* on entend, pour le distinguer du plaisir, une satisfaction *assurée* ou durable; et il serait tout à fait absurde d'essayer de prouver à un matérialiste pratique qu'en sacrifiant sa vie pour les autres ou pour une idée, il s'assure à lui-même une satisfaction durable de son propre intérêt, c'est-à-dire de ses intérêts matériels.

Il est clair que le lien que supposent les utilitaristes entre le bien que chacun désire pour lui-même et le bien véritable et réel n'est qu'un sophisme grossier basé sur l'ambiguïté du mot « bien ». D'abord, on se sert de cet axiome que chacun veut ce qui le satisfait; puis on désigne par un seul et même terme « bien » toute la multitude d'objets et de modes de satisfaction; puis ce terme est appliqué à une conception toute différente du bonheur *général* ou du *bien commun*; sur cette identité de terme couvrant deux conceptions distinctes et même opposées, on base l'argument que, puisque chaque personne désire son propre bien et que le bien consiste dans le bonheur général, chaque personne doit désirer et promouvoir le bonheur de tous. Mais, en vérité, le bien que *chacun* désire pour soi ne se rapporte pas nécessairement au bonheur général, et le bien qui consiste dans le bonheur général n'est pas celui que désire chacun pour soi. La simple substitution d'un terme à un autre n'est pas suffisante pour faire vouloir à quelqu'un quelque chose de différent de ce qu'en réalité il désire ou pour lui faire trouver son bien ailleurs qu'où il le trouve en réalité.

Les modifications diverses de la formule utilitaire ne la font pas pour autant plus convaincante. C'est ainsi que, partant de l'idée du bonheur comme satisfaction *durable*, on peut affirmer que le bonheur personnel ne donne pas de satisfaction durable parce qu'il est lié à des objets qui sont transitoires et accidentels, tandis que le bonheur général de l'humanité dans la mesure où il inclut les générations futures est un objet durable et permanent; le servir peut, donc, procurer une satisfaction stable. Si cet argument est adressé à « chacun », chacun peut lui répliquer : « Si travailler à mon bonheur personnel peut ne pas me donner de satisfaction durable, travailler au bonheur futur de l'humanité ne me donne de satisfaction *d'aucune sorte*; je ne puis aucunement être satisfait d'un bien qui, même s'il vient à être réa-

lisé, ne sera certainement pas *mon bien*, car en tout cas alors je n'existerai plus; dès lors, si mon bonheur personnel ne comporte pas de profit pour moi, le bonheur général en comportera encore moins; comment puis-je trouver mon bien dans ce dont je ne profiterai jamais ?

L'idée vraie contenue dans l'utilitarisme formulé par ses meilleurs représentants, c'est l'idée de la *solidarité* de toute l'humanité, en vertu de laquelle le bonheur particulier de chacun est lié au bonheur de tous. Mais cette idée n'a pas de lien organique avec l'utilitarisme et, comme principe pratique, est incompatible avec la manière de penser utilitariste et, en général, hédoniste. On peut très bien admettre le fait de l'unité de la race humaine, la solidarité universelle et les conséquences qui en découlent dans l'ordre naturel des choses, et cependant n'en déduire aucune règle morale pour sa propre conduite. Ainsi, par exemple, un riche débauché, vivant uniquement pour son propre plaisir et ne faisant jamais du bien des autres le but de ses actes, peut, cependant, indiquer non sans raison que, eu égard à la liaison naturelle des choses, son luxe raffiné contribue au développement du commerce et de l'industrie, de la science et des arts, et donne du travail à beaucoup de pauvres gens.

La solidarité universelle est une loi naturelle qui existe et agit par l'intermédiaire de personnes particulières indépendamment de leur volonté et de leur conduite; or si, ne me souciant que de mon profit personnel, je contribue involontairement au bien de tous, que peut-on exiger davantage de moi, du point de vue utilitariste ? D'autre part, la solidarité de tous est loin d'être la même chose que le bonheur universel; de ce que l'humanité est essentiellement une, il ne résulte aucunement qu'elle doit nécessairement être heureuse : elle peut être une dans la misère et la ruine. Si je fais de l'idée de solidarité universelle la règle pratique de ma propre conduite et, en conséquence, sacrifie mon avantage personnel au bien commun, mais si l'humanité est condamnée à sa perte et que son « bien » est un leurre, quel sera le profit de mon sacrifice de moi-même soit pour moi, soit pour l'humanité ? Donc, même si l'idée de la solidarité universelle pouvait être rattachée au principe de l'utilitarisme à titre de règle pratique de conduite, ceci ne serait pour ce dernier d'aucune utilité.

En l'utilitarisme la conception hédonique trouve son expression la plus élevée; la faillite de cette doctrine est donc une condamnation de toute cette philosophie pratique qui tient pour son principe suprême le bien dans le sens du bonheur ou de la satisfaction égoïste et intéressée. L'universalité apparente et la nécessité du principe hédonique, consistant en ce fait que tous désirent nécessairement le bonheur, se montrent purement illu-

soires. En effet, d'abord le terme général de bien ou de bonheur conçu, en réalité, une multiplicité infinie d'objets divers irréductibles à aucune unité interne; ensuite, la tendance universelle au bonheur propre (quel que soit le sens donné à ce mot) ne contient certainement en soi aucune garantie que l'objet désiré puisse être atteint, ni n'indique les moyens de l'atteindre. Ainsi, le principe du bonheur demeure seulement une *exigence*; il n'a, donc, aucun avantage par rapport au principe du devoir ou du bien moral (dont le seul défaut consiste précisément en ce qu'il peut rester une exigence qui n'a pas en soi la force nécessaire à sa réalisation). Ce défaut est commun à l'un et l'autre principe, mais le principe moral a sur le principe hédoniste l'énorme avantage d'une dignité *interne* et d'une universalité et d'une nécessité *idéales*; car le bien moral est déterminé par la raison universelle et par la conscience, non par le choix personnel arbitraire, il est donc nécessairement un et le même pour tous, tandis que chacun a le droit de concevoir comme bonheur tout ce qui lui plaît.

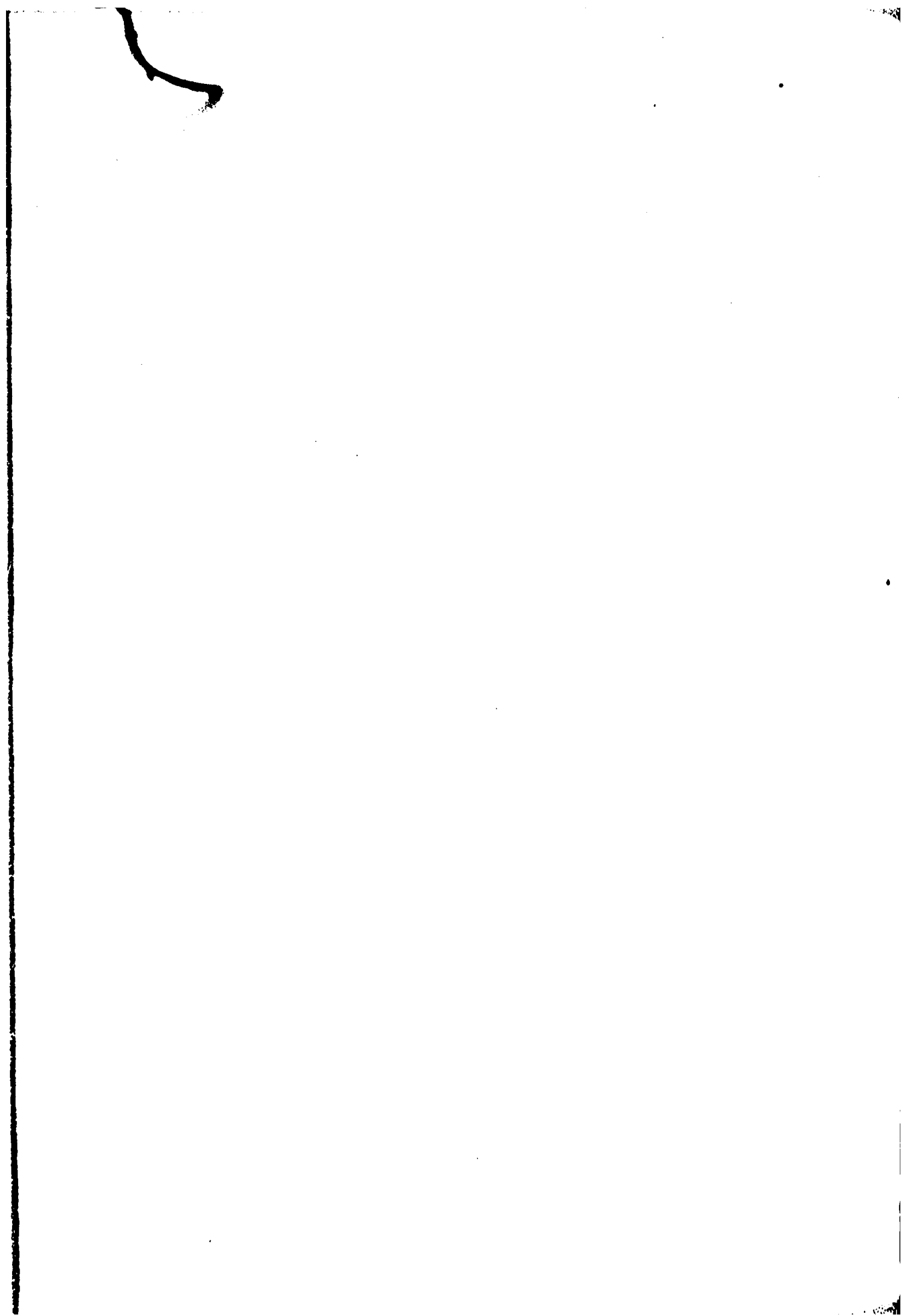
Nous en restons, donc, jusqu'à présent à deux *exigences* : l'exigence rationnelle — devoir, et l'exigence naturelle — bonheur; 1° *tous les hommes doivent être vertueux* et 2° *tous les hommes veulent être heureux*. Ces deux exigences ont une base naturelle dans l'essence de l'homme, mais ni l'une ni l'autre ne contient en elle-même les raisons suffisantes ou conditions de sa réalisation; bien plus, en fait, elles sont sans lien entre elles et très souvent en contradiction l'une avec l'autre; la tentative d'établir une harmonie de principe entre elles faite par l'utilitarisme ne peut résister à l'épreuve de la critique.

Ces exigences sont de valeur inégale, et s'il nous fallait, au nom de la philosophie morale, choisir entre l'idée du bien moral — claire, bien définie, sublime bien qu'insuffisamment puissante — et l'idée du bonheur — pareillement faible, mais aussi confuse, indéfinie et basse — tous les arguments rationnels seraient certainement en faveur de la première.

Mais, avant d'insister sur la triste nécessité d'un tel choix, pénétrons plus profondément dans le fondement moral universel de la nature humaine; jusqu'ici nous ne l'avons considérée qu'au point de vue du développement spécial de ses trois manifestations partielles.

DEUXIÈME PARTIE

LE BIEN VIENT DE DIEU



CHAPITRE PREMIER

L'UNITE DES PRINCIPES MORAUX

I. — *Conscience et pudeur.*

II. — *Le sens de la pudeur, rattaché de manière primordiale et fondamentale au domaine de la vie sexuelle, déborde pourtant les limites de la vie matérielle et, comme expression d'une désapprobation formelle, accompagne toute violation de la loi morale en tout domaine.*

III. — *Pour une entité animale, l'infinité de la vie n'est donnée qu'« in genitalibus »; cet individu sent et agit comme un moyen passif ou instrument du développement et de la conservation du genre, en son mauvais infini; c'est là, au centre de la vie naturelle, que l'homme prend conscience de l'insuffisance de cet infini de la race ou du genre, en lequel l'animal trouve sa destinée suprême. — Le fait que l'homme a, avant tout et par dessus tout, honte de l'essence même de la vie animale et de l'expression fondamentale de la nature physique, montre directement qu'il est un être sur-animal et super-naturel. — Dans la pudeur sexuelle, l'homme devient humain, dans le sens plein de ce terme.*

IV. — *La vie éternelle du genre, basée sur la mort éternelle des entités individuelles, est honteuse et insatisfaisante pour l'homme, qui sent le besoin et le devoir de posséder la vie éternelle et pas seulement d'en être un moyen. — Le véritable génie.*

V. — *La voie de la procréation animale ou de la perpétuation de la mort, ressentie au début comme honteuse, apparaît par la suite impitoyable et imple : impitoyable, car elle signifie l'éviction d'une génération par une autre; imple, parce que ce sont nos pères qui sont évincés.*

VI. — *Procréation des enfants comme un bien et un mal. — Solution de l'antinomie : dans la mesure où le mal de leur procréation peut être supprimée par la procréation même, elle devient un bien (explication).*

VII. — *Signification positive du « pathétique » de l'amour humain, indiquant « l'intégralité » cachée de l'individu et le moyen de la manifester. — Inutilité du « pathétique » de l'amour pour la procréation des espèces animales.*

VIII. — *Connexion intime essentielle entre pudeur et pitié; l'une et l'autre étant réactions de l'intégralité cachée de l'être humain contre : 1) sa division individuelle en sexes, et 2) un morcellement ultérieur de l'humanité en une multitude d'entités égoïstes en lutte (morcellement, suite de cette première division); la pudeur comme continence individuelle, et la pitié, comme continence sociale.*

IX. — *Connexion pareille concernant : 3) la pitié, continence religieuse, s'opposant à la séparation de l'homme du centre absolu de la vie.*

X. — *L'essence unique de la moralité est l'intégralité de l'homme, enracinée dans sa nature, comme norme permanente et réalisée dans la vie (personnelle et historique), comme exécution de ce qui se doit, en luttant contre les forces centrifuges et morcellantes. — L'élément de protection de la norme dans la pudeur. — Modifications de la pudeur primitive (sexuelle) : la conscience comme pudeur essentielle inter-humaine; et la crainte de Dieu, comme pudeur religieuse.*

XI. — *Dans la mesure où l'intégralité de l'être humain (atteinte par trois directions) devient un fait, le bien moral coïncide avec le bonheur. — Puisque le véritable bonheur est conditionné par le bien moral, l'éthique du devoir pur ne peut être en contradiction avec l'eudémonisme en général, qui y entre nécessairement. — Le bien humain ne donne pas satisfaction complète et bonheur, pour cette raison seulement que lui-même n'est jamais complet (explications).*

XII. — *Pour être vraiment autonome, le bien doit être parfait, et un tel bien doit inclure le mot même. — Si l'on conçoit fausement le bien et le bonheur, des cas empiriques de vertu coïncidant ou ne coïncidant pas avec le bonheur sont sans relevance morale (exemples).*

XIII. — *Observations critiques sur l'insuffisance de l'éthique de Kant.*

XIV. — *Absence de fondement des postulats religieux de Kant. — La réalité du bien surhumain, prouvée par la croissance morale de l'humanité.*

I

Quand l'homme agit mal en quoi que ce soit, par exemple quand il offense positivement son prochain ou quand, de manière négative, il refuse de l'assister dans le besoin, il éprouve par après un *sentiment de honte*. Tel est la véritable racine spirituelle de tout bien humain et la caractéristique distinctive de l'homme en tant qu'être moral.

Qu'est-ce qui, au juste, est éprouvé ? En premier lieu, c'est un

sentiment de pitié pour la personne offensée, sentiment qui ne se manifestait pas au moment même de l'offense; ceci démontre, entre autres, que notre nature spirituelle peut être remuée par des mouvements intérieurs plus profonds et plus puissants que les motifs matériels présents : une simple réflexion de la pensée peut susciter un sentiment que n'auraient pas éveillé des impressions externes; le malheur invisible d'autrui peut avoir plus d'action qu'un malheur visible.

En second lieu, à ce simple sentiment de pitié, déjà raffiné par l'absence de son objet visible, vient s'ajouter une nouvelle variation de celui-ci, déjà plus spiritualisée : non seulement nous plaignons celui ou ceux que nous n'avions pas plaints d'abord, mais nous regrettons aussi de ne pas les avoir plaints alors, nous regrettons d'avoir été sans pitié, — au regret pour la personne offensée s'ajoute un regret pour soi-même en tant qu'offenseur.

Mais ces deux facteurs psychologiques sont loin d'épuiser ce qui est éprouvé. Le sentiment que nous analysons tient toute son acuité psychique et toute sa signification morale d'un troisième facteur, qui consiste en ce que la pensée de notre action impitoyable éveille en nous, outre la réaction naturelle du sentiment correspondant de pitié, une réaction encore plus puissante d'un autre sentiment qui, apparemment, n'a aucun rapport avec le cas, — du sentiment de la pudeur. Non seulement nous regrettons d'avoir commis une action cruelle, mais encore nous en avons honte, bien qu'il puisse ne rien y avoir là de spécialement honteux. Ce troisième facteur est si important qu'il caractérise par lui-même l'ensemble de l'état psychologique en question, de sorte que, au lieu de dire : « Ma conscience me fait des reproches », nous disons simplement : « J'ai honte », « *ich schäme mich* », « *I am ashamed* ». Dans les langues classiques, les mots correspondant à notre terme « conscience » n'étaient pas usités dans la conversation, mais remplacés par des mots équivalents à « honte » — indication claire de ce que la racine foncière de la conscience se trouve justement dans le sentiment de la pudeur. Nous avons à considérer ce que cela implique.

II

Si la pensée d'avoir violé telle ou telle exigence morale évoque une réaction de honte, en outre de la réaction qui correspond à l'élément moral particulier violé, si ceci se produit même quand les exigences de la pudeur dans son propre domaine spécifique (le rapport de l'homme avec sa nature inférieure ou charnelle)

n'ont pas été violées, — l'action en question peut ne s'opposer en rien à la pudeur ou au sentiment de la supériorité de l'homme sur sa nature matérielle — ceci montre clairement que, bien que nous puissions *distinguer* dans la nature morale de l'homme trois racines ou fondements, nous ne devons pas les *séparer*; si nous allons à une certaine profondeur nous verrons qu'elles sortent toutes trois d'une racine commune; l'ordre moral dans l'ensemble de ces normes est essentiellement le développement d'un seul et même principe revêtant, tantôt l'une, tantôt l'autre forme. Le sentiment de la pudeur, vitalement lié au fait de la vie sexuelle, déborde les limites de l'existence matérielle et accompagne, comme expression de la désapprobation morale, la violation de toute norme éthique à quelque domaine qu'elle appartienne. Dans toutes les langues, à ma connaissance tout au moins, les mots qui correspondent à notre mot « honte » ont invariablement ces deux caractéristiques : 1° leur liaison avec la vie sexuelle (αἰδώς) — (αἰδοῖα), pudor — pudenda, honte — parties honteuses, Scham — Schamteile; et 2° par l'application de ces mots à tous les cas de violation blâmable de *n'importe laquelle* des exigences morales. Pour dénier le sens spécifiquement sexuel de la honte (c'est-à-dire le caractère spécialement honteux des relations charnelles entre les sexes), ou pour limiter la honte à ce seul sens, il faudrait rejeter tout langage humain et le tenir comme absurde et accidentel.

La signification morale générale de la honte n'est qu'un développement ultérieur de ce qui est déjà contenu dans sa manifestation spécifique et originelle à l'égard des faits de la vie sexuelle.

III

L'essence de la vie animale, sa fin principale consiste indubitablement à perpétuer, par reproduction, la forme particulière d'existence organique que présente tel ou tel animal. Je dis que c'est l'essence de la vie *pour* lui et pas seulement *en* lui, car l'importance primaire et unique de l'instinct génital est éprouvée et sentie intérieurement par lui, quoique, bien entendu, involontairement et inconsciemment. Si nous observons un chien dans l'attente d'un morceau alléchant, son attitude, l'expression de ses yeux et tout son être semblent indiquer que le nerf principal de son existence subjective se trouve dans son estomac; mais le chien le plus gourmand oubliera tout à fait sa nourriture lorsque son instinct sexuel sera excité, et une chienne sera toute prête à donner sa nourriture et même sa vie pour ses petits. L'animal particulier semble, en ce cas, reconnaître que ce qui

importe ce n'est pas sa vie particulière comme telle, mais la préservation d'un type donné de la vie organique transmis à travers une série infinie d'entités qui passent; c'est la seule image d'infini qui est accessible à l'animal. On peut comprendre par là l'importance énorme, fondamentale de l'impulsion sexuelle dans la vie de l'homme. Si l'homme est essentiellement supérieur à l'animal, ce qui le différencie du règne animal, ce qui le définit dans son intimité comme être humain doit commencer à se manifester dans ce centre et dans cette source de la vie organique; tout autre point serait, en comparaison, superficiel; ce n'est qu'en ceci que l'individu animal devient conscient de l'infini de la vie du genre et, ne tenant sa propre personnalité que comme un phénomène fini, que comme un simple moyen ou instrument de développement de l'espèce, s'abandonne sans lutte ni résistance à cet infini de l'espèce qui absorbe totalement son existence individuelle. Or c'est ici, dans cette sphère vitale, que l'homme reconnaît l'insuffisance de cette infinité de l'espèce en laquelle l'animal trouve son but suprême. L'essence de l'espèce réclame son droit sur l'homme; par lui aussi elle cherche à se perpétuer, mais l'être intime de l'homme résiste à cette exigence et proteste : « Moi, je ne suis pas ce que tu es, je suis supérieur à toi, je ne suis pas l'espèce, bien que je sois de l'espèce, je ne suis pas « *genus* » mais « *genius* ». Je veux être et je puis être infini et immortel non pas en toi seulement, mais par moi-même. Tu voudrais m'entraîner dans l'abîme de ton infini mauvais et vide pour m'absorber et me détruire, mais je recherche pour moi l'infini véritable et parfait que je pourrai partager avec toi. Ce qui en moi vient de toi cherche à se mêler à toi et à m'entraîner dans ton abîme dont je suis monté, mais mon être propre qui ne vient pas de toi a honte de ce mélange et s'y oppose; il ne veut que cette union, la seule digne de lui, cette union véritable par laquelle s'éternisent ceux qui s'unissent. »

L'énorme importance de la honte sexuelle, à titre de fondement de la moralité, tant matérielle que formelle, est due au fait que dans ce sentiment l'homme reconnaît comme honteux, et, par conséquent, mauvais et fautif non pas une déviation particulière et accidentelle d'une norme morale donnée, mais l'essence même de la loi naturelle à laquelle est soumis tout le monde organique; ce dont l'homme a honte est plus important que le fait général qu'il a honte. Possédant cette aptitude à avoir honte, que n'ont pas les autres animaux, l'homme pourrait être défini comme l'animal capable de honte; cette définition, meilleure que bien d'autres, n'aurait cependant pas manifesté que l'homme est le citoyen d'un monde différent, qu'il porte en lui un nouvel ordre d'existence. Mais le fait que l'homme a honte au-dessus de tout et plus que tout de ce qui est de l'essence de la

vie animale, de la manifestation principale et suprême de l'existence naturelle, prouve directement qu'il est un être supra-naturel et supra-animal. C'est en *cette pudeur* que l'homme se révèle pleinement humain.

IV

L'acte sexuel exprime l'infinité du développement naturel, et l'homme, en ayant honte de cet acte, rejette cette infinité comme indigne de lui; il est indigne de l'homme de n'être qu'un moyen ou un instrument du développement de la nature par lequel la force aveugle de la vie se perpétue aux dépens des entités distinctes, qui naissent, périssent, se *remplacent* tour à tour. L'homme, être moral, ne veut pas obéir à cette loi naturelle de la *succession* des générations, la loi de la *mort éternelle*; il ne veut être ni celui qui remplace, ni celui qui est remplacé; il a conscience, d'abord vaguement, du désir et du pouvoir d'*incorporer* en soi toute la plénitude de la vie infinie. D'une manière idéale, il la possède déjà dans cet acte même de sa conscience humaine, mais ceci n'est pas assez; il veut exprimer cet idéal dans la réalité, sans quoi l'idée n'est qu'une fantaisie et la conscience de soi la plus élevée n'est que mirage trompeur. Le *pouvoir* de vivre éternellement existe comme un fait; la nature vit éternellement et resplendit d'une beauté éternelle; mais cette nature est indifférente, indifférente à l'égard des entités individuelles qui, en se succédant, préservent son éternité. Or, voici que parmi ces êtres, il en est un qui ne se contente pas de semblable rôle passif; trouvant que servir ainsi involontairement la nature est chose dont il y a lieu d'avoir honte, et que la récompense de ce service, sous forme de mort personnelle et d'immortalité de l'espèce, n'est pas suffisante, il veut devenir non pas l'instrument, mais le possesseur de cette vie éternelle; à cette fin il ne lui est pas nécessaire de créer de rien aucune force vitale nouvelle, il lui suffit de s'emparer de celle qui existe dans la nature et d'en faire un usage meilleur.

Nous appelons génie celui chez qui la force créatrice vivante ne se dépense pas totalement dans l'activité externe de la reproduction physique, mais est utilisée aussi pour l'œuvre interne de la création spirituelle en tel ou tel domaine. Un génie est celui qui se perpétue lui-même indépendamment de la vie de l'espèce et qui vit dans la postérité universelle; même s'il n'a pas lui-même de postérité propre. Mais si une pareille manière de se perpétuer est considérée comme un terme, celui-ci apparaît évidemment comme illusoire, étant bâti sur cette même base de générations changeantes qui se remplacent l'une l'autre et dis-

paraissent, si bien que ni celui dont on garde la mémoire, ni ceux qui la gardent n'ont une vie véritable. La signification populaire du mot génie ne donne qu'une suggestion de la vérité. Le « génie » véritable, inhérent en nous et parlant surtout clairement dans la pudeur sexuelle n'exige pas de nous des dons pour l'âme et pour la science, qui nous valent un nom glorieux dans la postérité, mais quelque chose de beaucoup plus important : comme « génie » véritable, i. e. lié à l'entière du genre, bien que se tenant au-dessus de lui, il s'adresse non aux élus seuls, mais à tous et à chacun, les avertissant contre ce développement d'un mauvais infini par lequel la nature terrestre bâtit la vie sur des ossements morts, éternellement, mais en vain.

V

L'objet de la pudeur sexuelle ce n'est pas le fait extérieur de l'union animale de deux êtres humains, mais c'est le sens profond et universel de ce fait; ce sens se trouve principalement, si pas entièrement, dans cette circonstance que dans semblable union l'homme se livre à l'entraînement aveugle d'une force *élémentaire*. Si cette voie sur laquelle celle-ci l'entraîne était bonne en elle-même, on devrait accepter le caractère aveugle du désir avec l'espoir de trouver avec le temps sa raison d'être et de suivre librement ce qui, au début, nous a imposé une soumission involontaire. Mais la force véritable de la pudeur sexuelle consiste en ce que dans ce cas nous n'avons pas honte seulement de nous soumettre à la nature, mais de nous y soumettre en une chose *mauvaise, complètement mauvaise*; car la voie sur laquelle nous sommes entraînés par l'instinct charnel et contre laquelle nous prémunit le sentiment de la pudeur est une voie honteuse à son début, impitoyable et impie à son terme. Ceci manifeste clairement la liaison interne des trois racines de la moralité, toutes impliquées dans la première. La continence sexuelle est une exigence non seulement ascétique, mais aussi altruiste et religieuse.

La loi de reproduction animale dont nous avons honte est une loi qui tend à remplacer et chasser une génération par l'autre, une loi directement opposée au principe de la solidarité de tous les humains. En dirigeant nos énergies vitales vers la procréation des enfants, nous nous détournons de nos pères auxquels il ne reste qu'à mourir. Nous ne pouvons rien créer de nous-même; ce que nous donnons à l'avenir, nous l'enlevons au passé, et par notre intermédiaire nos descendants vivent aux dépens de nos ancêtres, vivent grâce à leur mort. Telle est la voie de la nature;

elle est indifférente et sans pitié; de ceci nous ne sommes pas responsables, mais notre participation à cette œuvre indifférente et impitoyable de la nature est notre propre faute, bien que faute involontaire, et nous prenons conscience de cette faute à l'avance dans le sentiment de la pudeur sexuelle. Nous sommes d'autant plus coupables que notre participation à l'œuvre impitoyable de la nature, qui remplace les générations anciennes par les nouvelles, affecte immédiatement ceux envers lesquels nous avons le devoir le plus grave et spécial, nos pères et ancêtres : notre conduite se révèle donc aussi impie qu'impitoyable.

VI

Il y a ici une contradiction marquante, une antinomie fatale que nous devons en tout cas reconnaître, si même nous n'avons pas d'espoir de la résoudre. La *procréation des enfants est chose bonne* : c'est un bien pour la mère, qui, selon les paroles de l'Apôtre trouve son salut à mettre au monde des enfants; c'est un bien aussi pour le père, qui prend part à cette œuvre de salut; c'est certainement aussi un bien pour ceux qui reçoivent le don de la vie. Cependant, il est également certain qu'il y a un mal dans la reproduction physique, non pas le mal externe et fortuit de quelque calamité particulière dont hériteraient les nouveau-nés en même temps que de la vie, mais le mal essentiel et moral de l'acte physique charnel dans lequel et par lequel nous adhérons à la voie ténébreuse de la nature, voie *honteuse* pour nous par son caractère aveugle, voie *impitoyable* à l'égard de la génération qui s'en va, voie *impie* parce que c'est à l'égard de nos pères que nous sommes sans pitié. Mais le mal de cette voie naturelle pour l'homme ne peut être rectifié que par l'homme lui-même, et ce que n'a pas fait l'homme actuel peut être fait par l'homme de l'avenir, lequel, né selon la même voie de la nature animale, peut y renoncer et changer la loi de la vie. Voici la solution de l'antinomie fatale : le mal de la procréation peut être aboli par la procréation elle-même, laquelle par là devient un bien. Ce caractère salubre de la procréation se révélera cependant illusoire, si ceux qui naissent font la même chose que ceux qui les ont mis au monde, s'ils pèchent et meurent de la même manière.

Tout le charme des enfants, leur charme humain particulier, se trouve inévitablement lié à la supposition et à l'espoir qu'ils ne seront pas ce que nous sommes, qu'ils seront meilleurs que nous — non pas quantitativement meilleurs à un ou deux degrés, mais essentiellement —, qu'ils seront des êtres humains d'une

vie différente, qu'en eux se trouve réellement notre salut — le nôtre et celui de nos ancêtres — l'amour humain des enfants doit donc contenir quelque chose de plus que ce que comporte l'amour d'une poule. Il doit avoir un sens raisonnable. Mais quel sens raisonnable peut-il y avoir à regarder comme le but de sa propre vie un vaurien futur, à le regarder avec admiration et avec tendresse, tandis que nous condamnons les vauriens actuels ? Si l'avenir que représentent les enfants ne diffère du présent que par l'ordre du temps, en quoi donc consiste alors le charme spécial des enfants ? Si c'est une plante vénéneuse ou si c'est une mauvaise herbe qui va sortir de la graine, qu'y a-t-il à admirer en celle-ci ? Mais le fait est que la possibilité d'une voie meilleure, d'une autre façon de vivre, d'une loi différente et supérieure qui nous élèverait au-dessus de la nature avec sa tendance obscure et infirme vers la plénitude de la lumière et de la force, cette *possibilité*, qui se trouve en nous et dans les enfants est *plus grande* en eux qu'en nous, car en eux elle est encore complète, elle n'a pas été gaspillée, comme c'est le cas pour nous dans le torrent d'une réalité mauvaise et vide. Ces êtres n'ont pas encore vendu leur âme et leur primauté spirituelle aux forces du mal. Tout le monde est d'accord pour dire que le charme spécial des enfants consiste en leur innocence ; mais cette innocence actuelle ne pourrait être pour nous source de joie et d'extase, si nous étions certains qu'elle sera fatalement perdue. Il n'y aurait rien de réconfortant et d'instructif dans la pensée que leurs anges contemplent directement la face du Père Céleste, si elle s'accompagnait de la persuasion que ces anges vont immédiatement et inévitablement devenir aveugles.

Si le charme moral spécial des enfants, qui est aussi le fondement de leur attrait esthétique, dépend d'une possibilité plus grande pour eux de prendre dans la vie une autre voie, ne devrions-nous pas, nous-même, avant de mettre au monde des enfants, au nom de cette *possibilité*, changer *réellement* notre mauvaise voie ? Dans la mesure où nous n'avons pas la force de le faire, la procréation *peut être* un bien et un salut pour nous ; mais quelle raison avons-nous de décider d'avance que nous n'avons pas cette force ? De plus, la certitude de notre impuissance est-elle une garantie de la force future de ceux à qui nous allons transmettre notre vie ?

VII

La pudeur sexuelle se réfère non au fait physiologique pris à part et comme tel moralement indifférent, ni à l'amour sexuel en général qui peut être dépourvu de honte et constituer un bien

réel; la voix de la pudeur sexuelle, qui, d'abord, avertit, puis qui condamne, se réfère seulement à cette voie de la nature animale qui est essentiellement mauvaise, bien qu'elle puisse, au présent degré du développement humain, être un mal moindre et nécessaire — c'est-à-dire un bien relatif.

Mais le bien véritable et absolu ne se trouve pas sur ce chemin qui commence, au moins pour les êtres humains, par un abus. Il y a dans l'amour sexuel humain un côté positif que j'appellerai, pour être bref et clair, « l'état d'un amoureux ». Ce fait, évidemment, présente de l'analogie avec la tendance sexuelle des animaux et grandit sur le terrain de celle-ci, mais il est clair qu'il ne se réduit pas à cette tendance, à moins que nous ne réduisions aussi l'homme à l'animal. Être amoureux diffère *essentiellement* du cas de passion sexuelle des animaux par un caractère individuel et qui dépasse l'espèce; l'objet des sentiments de l'amoureux c'est *telle* personne déterminée, aussi aspire-t-il à préserver pour l'éternité non l'espèce, mais cette personne et lui-même avec elle. Être amoureux se distingue des autres cas d'amour humain *individuel* : paternel, filial, fraternel, etc., principalement par l'unité indissoluble qu'il y a en ce cas entre le côté spirituel et le côté physique; plus que tout autre amour il affecte tout l'être de l'homme; pour l'amoureux, tant la nature psychique que la nature physique de l'être humain sont *également*, bien que différemment intéressantes, importantes et chères; il leur est attaché avec une égale intensité de sentiment bien que de façon différente¹. Quel est le sens de ceci au point de vue moral? Au moment de l'efflorescence de toutes les forces de l'homme il se découvre une nouvelle force psycho-physique qui le remplit d'enthousiasme et d'aspiration héroïque; une voix supérieure lui dit que cette force ne lui a pas été donnée en vain, qu'il peut l'utiliser pour de grandes choses, que l'union véritable et éternelle avec un autre être que réclame l'extase de son amour peut reconstituer en eux l'image de l'homme parfait et être le commencement d'un pareil rétablissement dans toute l'humanité; certes, l'extase de l'amour ne dit pas à tous les amoureux les mêmes paroles, mais le sens est le même; il signifie d'un autre côté, le côté positif, ce que signifie aussi la pudeur sexuelle. La pudeur retient l'homme de s'engager dans la voie mauvaise et animale; l'exultation de l'amour lui indique la voie bonne et le but supérieur pour cette force positive et surabondante que contient l'amour. Mais, quand l'homme emploie cette force supérieure pour le même vieux but, — l'acte animal de la reproduction, — il la dépense en vain; l'acte de la procréation chez

1. Voir sur cela et sur ce qui suit mon article : *Le sens de l'amour*.

l'homme comme chez les animaux ne l'exige, en effet, aucunement; la procréation est accomplie dans les meilleures conditions par le seul jeu des fonctions organiques ordinaires, sans aucune extase d'amour personnel. Quand une simple action *b* est suffisante pour produire le résultat *c*, si l'on utilise une opération plus complexe *a + b*, il est clair que toute la force de *a* est perdue en vain.

VIII

Le sentiment de la pudeur est la base naturelle du principe d'ascétisme, mais le contenu de ce sentiment n'est pas épuisé par les règles négatives de l'abstinence. En outre du principe formel du devoir qui est inhérent à la pudeur, nous interdit des actes honteux ou indignes et nous condamne si nous les avons commis, il y a aussi dans la pudeur un côté positif (lié dans la sphère sexuelle à « l'état amoureux »), lequel côté positif nous marque ce bien vital qui est conservé par notre continence, qui est mis en danger ou même perdu si nous nous abandonnons aux « œuvres de la chair ». Par la pudeur, ce n'est pas seulement l'élément formel de la dignité humaine ou du pouvoir rationnel supra-animal de compréhension et d'aspiration infinies qui, seul, s'oppose aux entraînements de la voie animale de la chair, c'est l'intégralité vitale essentielle de l'homme, cachée, mais non détruite par sa condition présente, qui résiste aussi.

Nous touchons ici au domaine de la métaphysique, mais, sans y entrer; ni quitter le terrain de la philosophie morale, nous pouvons et devons indiquer cet aspect positif du sentiment moral fondamental (de la pudeur), lequel est indubitable logiquement et en fait.

La pudeur, en sa manifestation foncière, n'aurait pas son caractère vital particulier, ne serait pas un sentiment psycho-organique localisé si elle n'exprimait que la supériorité formelle de la raison humaine sur les tendances irrationnelles de la nature animale; cette supériorité des facultés intellectuelles, n'est pas perdue par l'homme sur la voie contre laquelle le prévient la pudeur; c'est quelque chose d'autre qui y est perdu, quelque chose qui est lié réellement et essentiellement à l'objet direct de la pudeur; et ce n'est pas sans raison que la modestie sexuelle s'appelle aussi continence².

2. Le mot traduit par « continence » : « tselomudrie » veut dire « sagesse d'intégralité », de « tselost » = intégralité et « mudrost » = sagesse. (Note du traducteur.)

L'homme a perdu l'intégralité de son être et de sa vie, et c'est dans un amour vrai et continuel (« en esprit de sagesse d'intégralité ») envers l'autre sexe qu'il cherche, espère et rêve de restaurer cette intégralité. Ces aspirations, espoirs et rêves sont détruits par l'acte d'union momentanée externe et illusoire, que la nature, étouffant la voix de la pudeur, substitue à l'intégralité que nous cherchons; au lieu d'une interpénétration et communion à la fois spirituelle et corporelle de deux êtres humains, il n'y a qu'un contact des tissus organiques et un mélange de sécrétion organique; et, cette union superficielle, bien que secrète, confirme, renforce et perpétue la division profonde ou fractionnement de l'être humain. La division fondamentale en deux sexes ou en deux parties égales est suivie d'une division, conditionnée par l'union externe des sexes, en des séries successives de générations qui se remplacent et se chassent l'une l'autre, et en une multitude d'entités co-existantes qui sont l'une à l'égard de l'autre externes, étrangères et hostiles. L'intégralité ou l'unité de l'homme est brisée en profondeur, en largeur et en longueur. Mais cette tendance au fractionnement, cette force centrifuge de la vie, bien que réalisée dans une certaine mesure partout, ne peut jamais être réalisée totalement. Chez l'homme, elle assume ce caractère interne de la conscience de ce qui est fautif ou péché et elle s'oppose à l'intégralité de l'être humain, qui est aussi une condition interne, et lutte contre cette intégralité. Cette opposition s'exprime tout d'abord dans le sentiment fondamental de la pudeur ou modestie qui, dans le domaine de la vie des sens, résiste à la tendance naturelle vers le mélange ou le fractionnement; elle s'exprime aussi dans la manifestation positive de la pudeur, dans l'exultation d'un amour chaste, qui ne se rallie point ni à la division des sexes ni à l'union externe et illusoire; ensuite, dans le domaine de la vie sociale de l'homme qui s'est déjà fractionnée, la force centrifuge de la nature se manifeste en *égoïsme de chacun* et *antagonisme de tous* et elle provoque l'opposition de cette même intégralité de l'homme qui maintenant s'exprime comme une solidarité interne des individus séparés extérieurement qui est expérimentée psychologiquement dans le sentiment de pitié.

IX

La force centrifuge de la nature, provoquant des ruptures qui tendent à briser l'unité de l'homme, tout à la fois dans sa vie psycho-physique et dans sa vie sociale, s'attaque aussi au lien qui l'unit au principe absolu de son être. Tout comme il existe dans l'homme un matérialisme naturel, — la tendance à s'adonner

servilement avec une jouissance rampante aux forces aveugles de l'animalité; tout comme il y a chez lui un égoïsme naturel, — la tendance à se séparer intérieurement de toute autre chose et à placer tout ce qui lui est propre inconditionnellement au-dessus de ce qui appartient à d'autres; ainsi, il existe en lui aussi un athéisme naturel ou tendance orgueilleuse à renoncer à la perfection absolue pour se faire soi-même le principe inconditionnel et indépendant de sa vie — (j'entends un athéisme pratique, parce que l'athéisme théorique a souvent un caractère purement intellectuel et n'est qu'une aberration de la raison innocente au sens moral). Cette espèce de force centrifuge, la plus importante est celle qui va le plus loin, car elle engendre une séparation d'avec ce qui constitue le centre absolu de l'univers et prive l'homme non seulement de la possibilité, mais même du désir d'une existence vraiment intégrale, car l'homme ne peut devenir tout qu'en étant intimement uni à ce qui est l'essence de toutes choses; cette tendance athée provoque une résistance puissante de l'intégralité cachée de l'homme qui s'exprime ici dans le sentiment religieux de la piété; celui-ci atteste directement et indubitablement notre dépendance, à la fois individuelle et collective envers le principe suprême dans toutes ses manifestations, à commencer par nos propres parents pour finir par la Providence universelle du Père Céleste. A l'importance exceptionnelle de ce rapport (religieux et moral) correspond cette modification spéciale que revêt la conscience fautive dans le cas de violation d'un devoir spécifiquement religieux : en ce cas, on ne dit plus « j'ai honte », ou « j'ai du remords », mais « j'ai peur ». L'être spirituel de l'homme réagit ici avec une concentration et une intensité particulières dans ce sentiment de la « crainte de Dieu », qui peut devenir, quand la loi divine a été violée même involontairement, une horreur panique (*horror sacrilegii*), familière aux anciens. L'*horror sacrilegii* (dans le sens classique) disparaît à mesure que l'homme grandit spirituellement, mais la crainte de Dieu demeure comme l'aspect négatif et nécessaire de la piété, comme une « pudeur religieuse ». Avoir la crainte de Dieu ou vénérer pieusement ne veut certes pas dire être effrayé de Dieu, mais être effrayé d'être en contradiction avec la Divinité, d'être en tort vis-à-vis de Dieu; c'est le sentiment de ne pas être en harmonie avec le bien absolu ou la perfection absolue, c'est la contrepartie du sentiment de révérence et de piété par lequel et dans lequel l'homme affirme son rapport obligatoire et convenable à l'égard du principe suprême, — notamment son aspiration à participer à sa perfection, conservant et réalisant l'intégralité de son être propre.

X

Si nous comprenons la pudeur, enracinée dans la vie sexuelle comme la manifestation de l'intégralité de l'être humain en cette matière, nous ne nous étonnerons pas de retrouver ce sentiment exerçant son influence dans d'autres sphères morales.

En général, il est nécessaire de distinguer l'essence intérieure de la moralité : la fois de son principe formel, la loi morale, et de ses expressions concrètes. L'essence de la moralité en elle-même est une, — l'intégralité de l'homme, inhérente à sa nature comme une *norme* qui y demeure, et réalisée dans la vie et l'histoire comme *agissement* moral, comme la lutte avec les forces centrifuges et dissolvantes de l'existence. De même, le principe formel ou la loi de cette activité est, dans son expression purement rationnelle en tant que devoir, seul et unique également : *tu dois* suivre en tout la norme de l'existence humaine, conserver l'intégralité de l'être humain, ou, négativement : tu dois ne permettre aucune chose opposée à cette norme, aucune violation de cette intégralité. Mais l'essence unique de la moralité et sa loi unique se manifestent en des manières diverses, selon les rapports réels concrets de la vie humaine; de tels rapports sont indéfiniment nombreux quoique tant la nécessité logique que les faits de l'existence nous obligent, comme nous l'avons constaté, à distinguer trois espèces principales de relations qui tombent sous l'appréciation de la moralité, relations avec le monde inférieur, relations avec le monde de nos semblables et envers le monde supérieur.

Les racines de toute réalité se cachent dans les profondeurs ténébreuses de la terre, et il n'y a pas d'exception pour ce qui concerne la moralité; elle n'appartient pas à un royaume où les arbres croissent avec leurs racines en l'air, ces racines elles aussi se cachent dans la sphère inférieure : toute la moralité croît par développement du sentiment de la pudeur. L'essence interne, l'expression concrète et le principe formel ou loi de l'ordre moral, tout cela est contenu dans ce sentiment, comme la plante dans la semence, et ne se distingue que par la réflexion rationnelle. Le sentiment de la pudeur implique en même temps une conscience de la nature de l'homme, qui tend à maintenir son intégralité, une expression spéciale de cette intégralité (la continence), et l'impératif moral qui défend à l'homme de céder aux appels puissants de la nature inférieure et lui reproche les concessions déjà faites. Les ordres et reproches de la pudeur n'ont pas seulement un sens purement négatif et préventif; ils ont en vue une *fin* positive. Nous devons sauvegarder notre intégralité

interne potentielle pour être capable de la réaliser en fait et de créer réellement un homme intégral par un moyen meilleur et plus durable que celui que nous propose la nature. « Ce n'est pas cela, ce n'est pas cela », dit le sentiment de la pudeur, qui promet ainsi *cette chose véritable et comme il se doit*, pour la poursuite de laquelle il vaut la peine de renoncer à la voie charnelle. Cette voie, condamnée par la pudeur, est la voie de la rupture psycho-physique-spirituelle aussi bien que corporelle et à cette rupture on oppose l'intégralité de l'homme non seulement spirituelle, mais aussi corporelle.

Mais la réalisation d'une telle intégralité *complète*, dont la continence n'est que le commencement, exige tout un ensemble de conditions embrassant toute la vie humaine. Cette réalisation se complique et est retardée, bien que pas empêchée par le fait que l'homme s'est déjà multiplié et que son être unique se trouve divisé en une multitude d'individus. Eu égard à cette condition nouvelle qui crée *l'homme en tant qu'être social*, l'intégralité permanente de sa nature se manifeste déjà non seulement par la continence qui le préserve du fractionnement naturel, mais encore par une solidarité sociale qui rétablit, par le sentiment de pitié, l'unité morale de l'homme déjà divisé au point de vue physique. C'est ici que se voit plus nettement la différence des éléments moraux confondus dans le sentiment primaire de la pudeur. Le sentiment de pitié exprime la solidarité interne des êtres vivants, mais il ne s'identifie pas avec celle-ci et conserve son caractère psychologique distinct, en comparaison avec la pudeur inconsciente. L'élément formel moral de la pudeur, qui au début ne se distinguait pas de son fondement psycho-physique, se dégage ici sous la forme d'un sentiment plus subtil et abstrait : la conscience (au sens étroit du mot). Correspondant à la transformation de l'instinct charnel en égoïsme, nous avons la transformation de la pudeur en conscience; mais la signification foncière et fondamentale de la pudeur se manifeste ici aussi, car, comme cela a été indiqué déjà, les mots « je sens un remords de conscience » et « j'ai honte » sont interchangeable, même dans le cas d'action purement égoïste et sans rapport avec le domaine sexuel. La moralité est une, et, trouvant dans la pudeur sa manifestation complète, elle réagit tout à la fois contre les œuvres de la chair et implicitement (*implicite*) contre les conséquences mauvaises de cette œuvre, entre autres contre l'égoïsme de l'homme qui s'est multiplié. Mais la réaction morale spéciale contre ce nouveau mal trouve son expression psychologique dans la pitié et son expression formellement morale dans la conscience, — cette « pudeur sociale ».

Cependant, ni la pureté morale de la continence sauvegardée par la pudeur, ni la perfection de la solidarité morale qui inspire

à notre cœur une pitié semblable pour tous les êtres vivants, ne nous donnent pas encore la force de réaliser ce qu'exigent l'amour chaste et la pitié universelle; et, cependant, la conscience nous dit clairement : « Tu dois, donc, tu peux. »

L'homme a honte de la voie de la chair parce que c'est une voie de fractionnement, de *dispersion* de la force vitale, avec pour terme la mort et la corruption. S'il en a une véritable honte, s'il ressent cela comme indu, il doit suivre la voie opposée, celle de l'intégralité et de la concentration menant à l'immortalité et à l'incorruptibilité. Si, en outre, il a pour les créatures ses semblables une véritable pitié, son but doit être de conquérir pour tous cette immortalité et cette incorruptibilité. Sa conscience lui dit qu'il le doit et que, donc, il le peut.

Et, cependant, il est évident que cette tâche de conquérir l'immortalité et la vie incorruptible pour tous dépasse les forces de l'homme. Mais l'homme n'est pas séparé par une barrière infranchissable de ce qui est au-dessus de lui. L'être normal caché de l'homme réagit contre l'infirmité humaine dans le sentiment religieux, aussi clairement qu'il réagit dans le sentiment de pudeur contre les tendances charnelles et dans la pitié contre l'égoïsme. La conscience, prenant cette forme nouvelle de la crainte de Dieu, lui dit : tout ce que tu dois être et toute la force qu'il te faut sont en Dieu; tu dois et, donc, tu peux t'abandonner à Lui complètement et, par Lui, réaliser ton intégralité, satisfaisant pleinement ton amour chaste et ta pitié et procurant pour toi-même et pour tous la vie immortelle et incorruptible. Ton *infirmité* est réellement la même anomalie que tu aperçois dans le manque de pudeur ou de pitié; cette anomalie provient de ce que tu n'es pas en communion avec le principe absolu de tout devoir et de toute puissance; en rétablissant ton union avec Lui, tu dois et tu peux corriger cette anomalie³.

Le principe suprême auquel nous unit le sentiment religieux n'est pas seulement une perfection *idéale*; en tant qu'idée, la perfection est accessible à l'homme laissé à lui-même, mais l'homme est impuissant à rendre sa perfection réelle, à faire de ses bonnes actions un bien réel. C'est en ceci que se trouve le fondement le plus profond de sa dépendance à l'égard de Celui en qui la perfection absolue est donnée comme une réalité éternelle et qui est l'identité indivisible et immuable du Bon, du Bien et de la Béatitude. Dans la mesure où nous nous unissons

3. Dans la prière de l'Eglise, l'infirmité humaine est rapprochée du péché et des transgressions de la loi : « Seigneur, purifie-nous de nos péchés; Seigneur, pardonne-nous nos transgressions de la Loi; Dieu Saint et Unique, visite-nous et guéris-nous de nos infirmités. » Les *infirmités* sont opposées ici tout spécialement à la sainteté.

à Lui par la pureté et la plénitude de nos bonnes aspirations, nous recevons aussi la puissance de les réaliser et la force de rendre effective l'intégralité potentielle de notre être humain. C'est pour cette raison que nous avons tellement honte et ressentons un tel remords de conscience, chaque fois que nous commettons quelque chose de mauvais, même en pensée; ce n'est pas un principe abstrait ou une règle arbitraire qui est violé, mais c'est un faux pas qui est fait, c'est un retard qui est causé pour nous et pour les autres, sur la seule voie juste, vers le seul but digne et cher, — le rétablissement de la vie immortelle et incorruptible pour tous.

Comme la pudeur, la conscience et la crainte de Dieu ne sont que des expressions négatives des conditions indispensables pour la grande et sublime œuvre qui consiste à manifester Dieu en l'homme.

XI

Le bien moral est, donc, selon sa propre nature, un moyen d'atteindre en réalité le bien véritable ou la béatitude, c'est-à-dire une béatitude pouvant donner à l'homme une satisfaction complète et stable. Le bonheur (et la béatitude) n'est en ce sens qu'un autre aspect du bien, un autre point de vue sur le bien; entre ces deux idées, il y a la même liaison interne, la même impossibilité de contradiction qu'entre la cause et l'effet, la fin et les moyens, etc... *Il faut vouloir ce qui est bon pour le bon lui-même*, mais la pureté de cette intention n'est aucunement altérée, si nous avons conscience que ce don est en même temps un bien pour celui qui accomplit ses exigences. D'autre part, la circonstance qu'il est *naturel* de désirer pour soi-même tout le bien possible ne nous empêche aucunement de comprendre et de considérer ce fait d'expérience que tout bonheur, qui n'est pas illusoire ou fictif, doit être conditionné par le bien, c'est-à-dire par l'accomplissement des exigences morales.

Si la loi du bonheur ou de la véritable *εὐδαιμονία* se définit par le bien moral, il ne peut y avoir aucune contradiction entre l'éthique du devoir pur et l'eudémonisme en général. La bonne volonté doit être autonome; mais la conviction qu'une conduite droite mène au vrai bonheur n'implique aucune hétéronomie de la volonté; une telle conviction fonde le bonheur sur le bien moral, le subordonne à celui-ci et est, donc, en parfait accord avec l'autonomie de la volonté; l'hétéronomie, au contraire, consiste à séparer le bonheur de ce qui est moralement droit, à subordonner ce qui est désiré non à la loi morale, mais à une loi étrangère à la moralité. Ainsi donc, la contradiction fondamentale n'est pas

entre la moralité et l'eudémonisme en général, mais entre la moralité et cet eudémonisme qui est abstrait ou, plus exactement, qui abstrait le bonheur de ses conditions réelles et purement morales, le rendant, en conséquence, apparent et illusoire.

Comment, alors, se fait-il que si souvent l'accomplissement du devoir ne donne pas satisfaction *complète* ? Je veux si peu éviter cette objection que même je la renforcerai en disant que la vertu humaine ne donne *jamais* complète satisfaction. Mais cette vertu elle-même est-elle *jamais complète*, et de ceux qui sont nés « ἐκ θελήματος σάρκος » (du désir de la chair) et « ἐκ θελήματος ἀνδρός » (du désir de l'homme) en est-il un qui a jamais accompli son devoir en perfection ? Il est clair que la plénitude du bien n'a jamais été réalisée par aucun individu humain et il est non moins clair que l'être surhumain capable de réaliser la plénitude du bien trouvera en ce faisant une satisfaction *complète* et parfaite. Il s'ensuit aussi que l'autonomie de la volonté, c'est-à-dire le pouvoir de *ne désirer que* ce qui est bien, pour le bien même, sans aucune considération étrangère et de désirer *tout* le bien, n'est qu'une qualité formelle et subjective de l'homme ; avant qu'elle ne devienne réelle et objective, l'homme doit acquérir le pouvoir de réaliser de fait la *plénitude* du bien et obtenir ainsi la satisfaction parfaite. En dehors de cette condition, la vertu n'a qu'un caractère négatif et insuffisant, lequel ne découle pas de l'essence du principe moral. C'est ainsi que, d'abord quand le principe moral exige que l'esprit l'emporte sur la chair, il n'existe en cette exigence aucune limitation externe d'un tel pouvoir ; la norme ici est la domination parfaite et absolue de l'esprit sur la chair, son autonomie réelle et complète, en vertu de laquelle il ne doit pas se soumettre à la loi étrangère de l'existence charnelle — loi de mort et de corruption. A cet égard, donc, la vie immortelle et incorruptible est, seule, un bien parfait et aussi le bonheur parfait. La moralité, qui ne conduit pas à une vie immortelle et incorruptible, ne peut, strictement parlant, s'appeler autonome, car elle est manifestement soumise à la loi étrangère de la vie matérielle. Pareillement, dans le domaine de l'altruisme ; l'exigence morale de l'être envers tout le monde ne met point de limites à cette aide, et, évidemment, le bien *complet* en cette matière est de procurer à tous nos semblables une béatitude parfaite ou un bonheur absolu ; mais si notre altruisme n'accomplit pas cette exigence, cette insuffisance est due non à la loi morale dont les postulats sont illimités, mais à la loi de l'existence matérielle limitée, qui lui est étrangère ; par conséquent l'altruisme qui se soumet à celle-ci ne peut être appelé au sens exact l'expression d'une moralité autonome, mais se manifeste comme hétéronome.

XII

Le bien peut donc se réaliser sans satisfaction ou avec l'absence de bonheur, mais ceci seulement et dans la mesure où ce bien est incomplet et imparfait, seulement et dans la mesure où la loi morale n'est pas accomplie jusqu'à son terme et cède encore la place à une autre loi qui lui est étrangère. Mais le bien parfait ou purement autonome donne une satisfaction parfaite. En d'autres termes, le bien est séparé du bonheur non par l'essence de ses exigences, mais seulement par les obstacles externes qui empêchent leur accomplissement. Le principe moral réalisé jusqu'à son terme d'une manière consistante, le devoir accompli en perfection mènent inévitablement au bien suprême ou à la béatitude; par conséquent, la contradiction qui existe entre l'eudémonisme et la moralité pure n'est qu'accidentelle, provenant de l'imperfection empirique du bien humain ou d'une conception fausse tout à la fois du bien et du bonheur : dans le premier cas, la dissociation du bien et du bonheur (les souffrances des justes) ne témoigne que de l'insuffisance ou de l'état incomplet, du caractère inachevé de la condition morale donnée; dans le deuxième cas, celui d'une conception fausse, l'intérêt moral est tout à fait absent, quand le bien mal conçu coïncide ou ne coïncide pas avec le bonheur mal conçu. Ainsi, par exemple, si quelqu'un prie avec ferveur pour trouver dans la rue une bourse pleine d'argent, ou pour gagner à la loterie, l'insuccès d'une telle prière n'a aucun rapport avec la question de la discordance entre la vertu (en l'espèce, la religion) et l'eudémonisme, ou entre le bien et le bonheur; car, en ce cas, l'un et l'autre sont mal compris; la prière comme moyen d'atteindre un but bas d'intérêt propre est opposée à la dignité divine et humaine et n'est pas un bien; et pas davantage n'est une bénédiction ou un bonheur réel l'acquisition d'un argent qu'on n'a pas gagné. D'autre part, quand quelqu'un s'occupe d'œuvres philanthropiques, non par pitié ou motif altruiste, mais pour gagner un ordre de mérite et qu'effectivement il obtient cet ordre, une telle coïncidence entre le bien mal conçu et le bonheur mal conçu présente aussi peu d'intérêt pour la morale que leur dissociation dans le premier cas; il n'est pas besoin de prouver qu'une telle philanthropie, si elle peut être socialement et pratiquement utile, n'est pas une vertu, ni qu'un ordre numérique n'est qu'un bien illusoire. Il est clair qu'un bonheur *réel* ne peut naître que de sentiments et d'actions *nobles*, i. e. ayant une dignité morale et concordant avec le bien; que, d'autre part, le bien réel ne peut, à son tour, conduire définitivement au malheur, i. e. au mal. Il est caractéristique, en effet, que le

même concept « mal » exprime pareillement ce qui est contraire à la vertu et au bonheur; on reconnaît semblablement comme mal l'action mauvaise et le sort mauvais, ce qui indique clairement l'affinité interne des bonnes actions et du bonheur; et, de fait, ces deux termes sont identifiés souvent dans le langage ordinaire et employés l'un pour l'autre. Nous arrivons à cette conclusion que la distinction entre ce qui est moralement bon et le bonheur n'est que conditionnelle et que le « bon » absolu implique aussi la plénitude du bonheur.

La question foncière du sens de la vie n'est donc pas résolue définitivement, ni par l'existence de bons sentiments inhérents à la nature humaine, ni par les principes d'une conduite droite que la raison déduit de la conscience morale de ces sentiments. Des sentiments et des principes moraux sont un bien relatif, mais ne réussissent pas à donner la plénitude de satisfaction; la raison et le sentiment tout à la fois nous obligent à passer d'eux au Bien lui-même en son essence absolue, n'étant soumis à rien d'accidentel ou à aucune limitation extérieure, donnant pour cette raison une satisfaction réelle et, par le fait, un sens véritable et complet à toute la vie.

XIII

Le fait que ce qui est simplement, moralement bon doit, en fin de compte, être éprouvé comme un bien supérieur, i. e. comme une satisfaction entière ou comme bonheur a été admis par le prêcheur austère de l'impératif catégorique lui-même. Mais, la méthode par laquelle il a cherché à réconcilier ces deux idées foncières ne peut certainement être déclarée satisfaisante.

Le grand philosophe allemand a défini admirablement l'essence formelle de la moralité comme acte de la volonté pure absolument indépendante ou autonome; mais il n'a pu éviter dans le domaine éthique cet idéalisme subjectif unilatéral, qui est la caractéristique de l'ensemble de sa philosophie. Sur ce terrain, il ne peut y avoir qu'une synthèse illusoire du bien ou du bonheur, qu'une réalisation illusoire de l'ordre moral parfait.

Le subjectivisme, dans son sens grossier et élémentaire, est évidemment exclu par l'idée même d'une *volonté pure*, d'une volonté libre de tous motifs empiriques ou accidentels et déterminée seulement par l'idée du devoir absolu (*das Sollen*), i. e. par la norme universelle et nécessaire de la raison pratique; en vertu de cette norme, le principe moral de notre activité (et de chacune de nos actions) doit pouvoir être affirmé, sans contradiction interne, comme loi universelle et nécessaire applicable à

nous-même exactement de la même manière qu'à toute autre personne. Cette formule est en elle-même (i. e. logiquement) tout à fait objective; mais en quoi consiste sa force réelle? Insistant sur le caractère inconditionnel de l'exigence morale, Kant ne garantit que la *possibilité* de son accomplissement : tu dois, donc tu peux. Mais la possibilité ne garantit aucunement la réalisation et, par conséquent, l'ordre moral parfait peut demeurer non-réalisé. Du reste, du point de vue de Kant, on ne voit pas quel est le fondement dernier de l'exigence morale elle-même. Pour que notre volonté soit *pure* ou (formellement) autonome, elle doit se déterminer exclusivement par le respect de la loi morale — ceci est aussi clair que $A = A$. Mais pourquoi est-ce que ce A est nécessaire? Pourquoi exiger une volonté « pure »? Si je veux obtenir de l'hydrogène pur d'eau, je dois évidemment en éloigner l'oxygène, mais si je veux boire ou me laver je n'ai nul besoin d'hydrogène pur et il me suffit d'avoir sa combinaison avec l'oxygène, $H^2 O$, appelée eau.

Kant doit, c'est certain, être reconnu comme le Lavoisier de la philosophie morale. Son analyse de la moralité, distinguée en éléments autonomes et hétéronomes, et sa formule de la loi morale constituent un des grands succès de l'esprit humain. Mais, nous ne pouvons nous déclarer satisfaits de l'intérêt scientifique seul. Kant parle de la raison pratique comme d'un principe absolu de la conduite humaine réelle; et, en cela, il ressemble à un chimiste qui exigerait ou croirait possible que les hommes employent de l'hydrogène pur au lieu d'eau.

Kant trouve dans la conscience l'appui réel de son point de vue moral. Certes, la conscience est plus qu'une exigence — elle est un fait —, mais, malgré le respect sincère du philosophe envers ce témoignage de notre nature supérieure, elle ne lui rend pas ce service : d'abord la voix de la conscience ne dit pas exactement ce que, selon Kant, elle devrait dire; et, ensuite, le sens objectif de cette voix reste, malgré tout, problématique au point de vue de notre philosophe.

Kant, on le sait, déclare étranger à la moralité véritable ou hétéronome tous les motifs autres que le pur respect pour la loi morale; ceci est certainement vrai pour les motifs d'intérêt égoïste, qui nous poussent à faire le bien pour notre propre avantage; mais, cependant, selon Kant, l'homme, qui aide son prochain en détresse par simple sentiment de pitié, ne manifeste pas par là même une volonté « pure », et son action, elle aussi, est dépourvue de valeur morale : dans ce cas, Kant a raison, du point de vue de sa chimie morale; mais la suprême cour d'appel devant laquelle lui-même se pourvoit — la conscience — n'adopte pas ce point de vue. Ce n'est qu'en badinant, comme le fait Schiller dans son épigramme bien connue, qu'on peut imaginer un

homme à qui sa conscience reproche d'avoir pitié de son prochain et de lui venir en aide avec une cordiale compassion : « Volontiers je rends service à mes amis, mais, pour mon malheur, je le fais avec affection; je me demande donc si je n'ai pas atteint la vertu. » — « Voici ce qu'il y a à faire : vous devez obstinément chercher à les détester; alors, vous pourrez faire avec répulsion ce que la loi enjoint. » En vérité, la conscience nous demande simplement de prendre l'attitude qui convient à l'égard de toute chose, mais elle ne nous dit rien concernant la question de savoir si cette attitude qui convient prend la forme d'une conscience abstraite des principes généraux, ou si elle s'exprime directement comme un sentiment immédiat, ou — ce qui est mieux — si elle combine ces deux aspects; ceci est déjà une question qui concerne les degrés et les formes du développement moral, question très importante en elle-même, mais étrangère pour la conscience et n'ayant pas d'importance décisive pour apprécier en général le caractère moral de la conduite humaine.

Mais, outre l'absence de concordance des exigences éthiques de Kant avec ce que prononce la conscience à laquelle il fait appel, on peut se demander quelle importance s'attache au fait lui-même de la conscience, du point de vue de « l'idéalisme transcendant ». La voix de la conscience, témoignant de l'ordre moral de l'univers, remplissait l'âme de Kant de vénération; une pareille vénération lui était inspirée, nous dit-il, à la vue du ciel étoilé; mais, qu'est-ce, du point de vue de Kant, que le ciel étoilé? Peut-être présentait-il une certaine réalité pour l'auteur de *l'Histoire naturelle et théories du ciel*⁴, mais l'auteur de la *Critique de la raison pure* a détruit les illusions d'un réalisme naïf. Le ciel étoilé, comme le reste de l'univers, est tout simplement une représentation, une apparence dans notre conscience. Ce phénomène, bien qu'évoqué en nous par certaines réactions inconnues de quelque chose d'indépendant de nous, n'a, en sa forme réelle et ses qualités, rien de commun avec ces essences absolument mystérieuses et n'exprime aucunement la vraie nature des choses; il dépend entièrement des formes de nos perceptions sensibles et de notre force imaginative agissant selon les catégories de notre entendement. Or, si Kant avait une telle vénération pour la grandeur du ciel étoilé, l'objet véritable de ce sentiment ne pouvait être autre que la grandeur de l'esprit humain ou, plus exactement, de l'activité intellectuelle qui crée l'ordre de l'univers afin de le connaître.

L'« idéalisme » de Kant enlève toute réalité aussi bien au

4. La principale œuvre de Kant, à son époque pré-critique.

monde psychique qu'au monde visible. Dans sa critique de la psychologie rationnelle, il prouve que l'âme n'a pas d'existence propre, qu'en vérité il n'existe qu'une accumulation complexe de phénomènes et de séries de phénomènes du sens interne, qui n'ont pas plus de réalité que ceux du soi-disant monde externe. La liaison entre les phénomènes internes (tout comme celle des phénomènes externes) ne provient pas du fait qu'ils sont expérimentés par un seul et même être qui souffre et agit en eux, mais cette liaison, ou l'unité de la vie psychique, dépend entièrement de certaines lois ou de rapports réciproques généraux, qui forment l'ordre déterminé ou le mécanisme monté des phénomènes psychiques.

S'il nous arrive de trouver dans ce mécanisme un ressort important nommé conscience, ce phénomène, malgré sa particularité spécifique, ne nous fait pas sortir davantage du domaine des idées subjectives que ne le fait l'anneau de Saturne, unique de son espèce, que nous contemplons par le télescope.

XIV

Kant, qui ressentait quelque gêne sous le poids embarrassant de son subjectivisme dans le domaine moral, tout comme il en était fier dans le domaine de la philosophie théorique, comprenait bien que le fait de la conscience ne le délivrait pas encore de ce subjectivisme. Si la conscience n'est qu'un phénomène psychologique, d'où peut lui venir sa force obligatoire ? Et, si elle est quelque chose de plus important, alors la loi morale a sa base non seulement en nous, mais aussi indépendamment de nous, autrement dit, cette loi absolue présuppose un législateur absolu.

En même temps, Kant, qui en dépit de l'influence de Rousseau n'avait rien de l'optimisme moral de celui-ci, voyait clairement l'abîme qu'il y a entre ce qui devrait être, selon la loi morale absolue, et ce qui est, en réalité ; il comprenait bien que cet abîme ne peut être comblé, que le bien ne peut triompher complètement et que l'idéal ne peut être réalisé en perfection dans les conditions de l'existence empirique donnée ou de la vie mortelle ; et c'est ainsi qu'il « postule » l'immortalité de l'âme — de cette même âme dont l'existence avait été déniée par lui dans la *Critique de la raison pure*.

Ainsi, en opposition avec sa philosophie critique, Kant a voulu trouver Dieu par-delà le ciel étoilé, — et, par-delà la voix de la conscience en nous, une âme immortelle à l'image et à la ressemblance de Dieu.

Il appelle ses idées des *postulats de la raison pratique* et des objets d'une *foi rationnelle*⁵. Mais il n'y a en ce cas aucune foi, car la foi ne peut être une déduction, et il y a là bien peu de rationnel, car toute la discussion tourne dans un cercle vicieux : Dieu et l'immortalité de l'âme sont déduits de la moralité, tandis que la moralité elle-même est conditionnée par Dieu et par l'âme immortelle.

Du point de vue de Kant, ces deux idées métaphysiques n'ont, par elles-mêmes, aucune certitude, mais elles doivent être admises comme vérités incontestables, parce que la réalité de la loi morale exige la réalité de Dieu et l'immortalité. Tout sceptique ou « philosophe critique » peut cependant en toute justice retourner cet argument contre Kant : puisque la moralité pure ne peut être basée que sur l'existence de Dieu et une âme immortelle, et puisque la certitude de ces idées ne peut être prouvée, il s'ensuit que la moralité pure, conditionnée par ces idées, ne peut davantage être prouvée et doit demeurer une simple hypothèse.

Si la loi morale a vraiment une signification absolue, elle doit avoir en elle-même son fondement et n'avoir pas besoin de ces « postulats » dont l'objet lui-même a été blâmé honteusement d'une manière si systématique, dans la *Critique de la raison pure*; mais, si la loi morale, pour avoir une force réelle, exige des fondements en dehors d'elle-même, ceux-ci doivent être indépendants et posséder par eux-mêmes leur propre certitude; la loi morale ne peut aucunement avoir comme fondement des choses qui ont en elle leur fondement.

La moralité est une réalité autonome : en cela, Kant ne s'est pas trompé; cette grande découverte, liée à son nom, ne se perdra pas pour l'humanité; la moralité est autonome précisément parce que son essence n'est pas une formule abstraite suspendue en l'air, *mais possède en elle-même toutes les conditions de sa réalisation*. Ajoutons que ce qui est nécessairement présumé par la moralité — l'existence de Dieu et d'une âme immortelle — ne constitue pas l'exigence de quelque chose d'étranger et de supplémentaire par rapport à la moralité, mais forme son propre fondement intrinsèque. Dieu et l'âme ne sont pas des postulats de la loi morale, mais sont les forces directement créatrices de la réalité morale.

Le fait que le bien n'est pas pour nous réalisé généralement et définitivement, que la vertu n'est pas toujours effective, qu'elle ne l'est *jamais complètement* dans notre vie actuelle, ne sup-

5. Nous nous limitons ici à ces deux postulats, parce que la question de la liberté de la volonté appartient à un tout autre ordre d'idées.

prime pas, évidemment, cet autre fait que le bien existe et ce troisième fait que la mesure du bien dans l'humanité va, dans l'ensemble, *en croissant*; elle ne s'accroît pas en ce sens que les individus deviennent plus vertueux ou que le nombre des personnes vertueuses devient plus grand, mais en ce sens que le niveau moyen des exigences morales *universellement obligatoires* qui sont *effectivement observées* monte. Ceci est un fait historique qu'on ne peut honnêtement contester. Quel est, alors, le principe de cet accroissement du bien dans l'humanité, considérée comme un tout collectif, indépendamment de l'état moral des unités humaines *prises séparément*? Nous savons que la croissance d'un organisme physique provient de la surabondance de nourriture qu'il reçoit de son milieu réel ambiant physico-organique, lequel *préexiste*. Semblablement, la croissance morale, logiquement inexplicable par la croissance physique (car une telle explication se ramènerait finalement à déduire ce qui est plus grand de ce qui est plus petit, ou quelque chose de rien, ce qui est absurde), ne peut s'expliquer que par une surabondance de nourriture, c'est-à-dire par l'effet général positif du milieu réel, moral ou spirituel. Or, il existe vraiment, outre la croissance morale inconstante et pour la plupart douteuse des individus humains attribuable à l'action éducative du milieu social, une croissance constante et indubitable de l'humanité au point de vue spirituel ou du milieu social lui-même, — et en cela consiste le sens total de l'histoire. Pour rendre compte de ce fait nous devons reconnaître la réalité d'un milieu surhumain, qui alimente spirituellement la vie collective de l'humanité et qui, par la surabondance de cette nourriture, conditionne son progrès moral.

Mais, une fois admise la réalité du Bien surhumain, il n'y a plus de raison pour nier son effet sur la vie morale personnelle de l'homme; il est évident que cette action supérieure s'exerce sur tout ce qui est capable de l'accepter; l'action du milieu social, cependant, doit être considérée non pas comme une source, mais comme une des conditions nécessaires de la vie morale de l'individu; puis, une fois que la vie morale (tant collective qu'individuelle) est conçue comme action réciproque de l'homme (et de l'humanité) et du Bien surhumain et parfait, elle ne peut plus appartenir au domaine des phénomènes matériels transitoires; en d'autres termes, l'Âme, tant individuelle que collective, doit être immortelle. En même temps, cette immortalité n'implique pas l'indépendance substantielle de l'Âme; chaque Âme peut être conçue comme l'un des nombreux *rapports*, constants et, par conséquent, immortels de la Divinité avec quelque substratum universel de la vie du monde (la définition de celui-ci n'intéressant pas directement la philosophie morale). Nous ne

connaissions rien *jusqu'ici* (i. e. jusqu'à l'examen théorique des questions métaphysiques) sur la substantialité de l'Âme ou la substantialité de Dieu, mais nous connaissons avec certitude une chose : « Vivant est Dieu, vivante est mon Âme. » Si nous renonçons à cette vérité fondamentale nous cessons de comprendre et de nous affirmer nous-même comme être moral, c'est-à-dire nous renonçons au sens même de notre existence.

CHAPITRE II

LE PRINCIPE ABSOLU DE LA MORALITE

- I. — *Moralité et réalité.* — Dans la pudeur, l'homme se sépare effectivement de la nature matérielle; dans la pitié, il montre sa connexion essentielle et son homogénéité avec les autres êtres vivants.
- II. — *Dans le sentiment religieux, la Divinité est perçue comme la réalisation du bien parfait, réalisation absolue et entière.* — La base générale de la religion c'est le sentiment vivant de la présence réelle de la Divinité une et universelle.
- III. — *La réalité de la Divinité n'est pas une déduction de l'expérience religieuse, mais son contenu immédiat, ce qui est ressenti.* — Analyse de ce contenu, de cette relation donnée de l'homme à Dieu, du point de vue de : 1) la différence entre eux (« la poussière de la terre » en nous); 2) leur connexion idéale (« l'image de Dieu » en nous); et 3) leur connexion réelle (« la ressemblance de Dieu » en nous). — L'attitude religieuse totale, se composant logiquement de trois catégories morales : 1) imperfection en nous; 2) perfection en Dieu; 3) perfectionnement, comme tâche de notre vie.
- IV. — *Confirmation psychologique : la « joie en l'Esprit-Saint » comme expression suprême de la religion.* — Côté formel moral du rapport religieux. — Le devoir d'« être parfait », son extension idéale et son importance pratique : « devenez parfait ».
- V. — *Trois espèces de perfection : 1) ce qui est absolument existant en Dieu (actus purus); 2) ce qui est potentiellement dans l'âme; 3) ce qui arrive réellement dans le développement universel historique.* — Preuve de la nécessité rationnelle de ce développement : un mollusque ou une éponge ne peuvent exprimer la pensée et la volonté humaines; un développement biologique est nécessaire pour créer un organisme plus parfait; pareillement la réalisation de la pensée et de la volonté suprêmes (Royaume de Dieu) ne peut s'effectuer parmi les bêtes et exige un perfectionnement historique de formes de vie plus parfaites.
- VI. — *Nécessité d'un progrès universel; elle dérive du principe absolu du bien.* — Le monde comme système des conditions matérielles préliminaires à la réalisation du royaume des fins. — La liberté morale de l'homme comme condition définitive de cette réalisation.

VII. — *Exigences de la moralité religieuse : « aie Dieu en toi » et « considère toutes choses à la manière de Dieu ». — Rapport de Dieu avec le mal. — Formule complète de l'impératif catégorique comme expression du principe absolu de la moralité.*

VIII. — *Les degrés supérieurs de la moralité n'abolissent pas les inférieurs, mais les présupposent et sont basés sur eux, dans leur réalisation historique. — Aspect pédagogique de la question.*

IX. — *Approfondissement, élévation et élargissement de l'altruisme naturel, en vertu du principe absolu de la moralité. — La force déterminante de ce principe par rapport aux organisations collectives historiques destinées à servir le bien. — Notre devoir suprême n'est pas de servir celles-ci sans examen (elles peuvent dévier de leur destination), mais de les aider à servir le bien, ou, si elles s'en écartent, de leur indiquer leur véritable devoir.*

X. — *Quand le lien de l'homme avec la Divinité est élevé au niveau de la conscience absolue, le sentiment préservatif de la continence (pudeur, conscience, crainte de Dieu) manifeste son sens définitif comme protégeant la dignité de l'homme (non relative, mais absolue), sa perfection idéale qui doit être réalisée. — On voit maintenant que la moralité ascétique a un motif eschatologique positif : le rétablissement de notre nature corporelle, habitation prédestinée de l'Esprit-Saint.*

I

Ni l'inclination naturelle au bien chez les hommes individuels, ni la conscience rationnelle du devoir ne suffisent par elles-mêmes à la réalisation du bien. Mais notre nature morale contient en elle, en réalité, le principe de quelque chose qui lui est supérieur.

Déjà les deux fondements de la moralité — pudeur et pitié — ne se réduisent ni à un certain état psychique de telle ou telle personne, ni à l'exigence générale rationnelle du devoir. Quand un homme a honte de certains désirs ou actions qui proviennent de sa nature matérielle, il fait plus qu'exprimer ainsi son opinion personnelle ou son état d'esprit à un moment donné, il reconnaît de fait une certaine réalité indépendante de son opinion ou de son humeur accidentelle, — la réalité de l'essence spirituelle et supra-matérielle de l'homme. Dans le sentiment de la pudeur les tendances fondamentales matérielles sont vraiment rejetées par nous, comme nous étant étrangères et hostiles. Il est clair que la personne qui rejette et la chose qui est rejetée ne peuvent être identiques, que l'homme qui a honte d'un fait matériel ne peut être lui-même un simple fait matériel; qu'est-ce qu'un fait matériel qui a honte de soi-même et se rejette, qui

se juge et se reconnaît indigne ? N'est-ce pas là une absurdité et une impossibilité logique ?

Ainsi, le sentiment de la pudeur, qui est la base de notre juste rapport avec la nature matérielle, est quelque chose de plus qu'un simple phénomène psychique : c'est la révélation évidente par elle-même d'une certaine vérité universelle, à savoir qu'il existe en l'homme un être spirituel supra-matériel. Dans la pudeur et dans la moralité ascétique basée sur elle, cette essence spirituelle de l'homme se manifeste non seulement comme une possibilité, mais encore comme une *réalité*, non seulement comme une exigence, mais déjà comme une certaine réalisation. Des hommes, dont l'esprit domine la nature matérielle, ont existé et il en existe; qu'ils soient peu nombreux, cela prouve simplement que l'exigence morale n'a pas encore atteint sa réalisation pleine et finale, mais cela ne prouve aucunement que cette exigence ne se réalise pas du tout et ne reste qu'une exigence. On ne peut pas dire qu'à ce principe moral de la pudeur manque la réalité, — il ne lui manque qu'une réalité parfaite ou, ce qui est la même chose, une perfection réelle.

Semblablement, le sentiment de pitié ou de compassion qui est la base du juste rapport de l'homme envers ses semblables n'exprime pas seulement la condition psychique d'une personne donnée, mais aussi une certaine vérité objective universelle, à savoir l'unité essentielle ou la solidarité réelle de tous les êtres. En effet, si la vie de tous n'était pas liée par cette unité fondamentale, s'ils étaient étrangers et extérieurs l'un par rapport à l'autre, l'un d'eux ne pourrait pas se mettre à la place de l'autre, assumer les souffrances des autres ou s'unir à ce que ressentent les autres, car la compassion est un état réel et non imaginaire, ni une idée abstraite. Le lien de sympathie des êtres distincts, qui s'exprime par le sentiment fondamental de la pitié et se développe dans la moralité de l'altruisme, n'est pas seulement une exigence, mais un commencement de réalisation, ce dont témoigne la solidarité des êtres humains qui existe en fait et croît à travers tout le développement historique de leur vie sociale. Le défaut de la moralité sociale n'est pas de n'être aucunement réalisée, mais seulement de n'être pas complètement et parfaitement réalisée.

Le sentiment de la pudeur, d'une part, ne nous donnant aucune *conception théorique* sur le principe spirituel de l'homme, nous démontre cependant indubitablement *l'existence* de ce principe; le sentiment de pitié, d'autre part, ne nous dit rien de défini sur la nature métaphysique de l'unité universelle, mais nous indique *concrètement* l'existence d'une certaine liaison fondamentale entre tous les individus distincts, ceci avant toute *expérience*; et bien que tous ces individus soient empiriquement sé-

parés l'un de l'autre, ils deviennent cependant unis de plus en plus intimement dans cette réalité empirique elle-même.

II

Dans les deux domaines moraux que nous indiquent la pudeur et la pitié, le bien est déjà reconnu comme une vérité et réalisé effectivement, mais encore imparfaitement. Dans le troisième domaine des relations morales, déterminé par le sentiment religieux ou de révérence, le véritable objet de ce sentiment se révèle comme le bien suprême et parfait, réalisé totalement et absolument de toute éternité. Le fondement interne de la religion ne consiste pas seulement dans la reconnaissance de notre dépendance à l'égard d'une puissance incommensurablement plus grande que nous; en sa forme pure, la conscience religieuse est un sentiment de joie de ce qu'il existe un Être infiniment meilleur que nous et de ce que notre vie et notre destinée, comme tout ce qui existe, dépend de Lui et non d'un destin absurde, mais, au contraire, du Bien réel et parfait, — de l'Unique qui contient tout en Soi.

Dans une véritable expérience religieuse, la réalité de ce que nous éprouvons nous est immédiatement donnée, nous avons le sentiment direct d'une présence réelle de la Divinité, nous éprouvons en nous son action. Tous les arguments abstraits sont sans force contre une réalité que nous vivons. Quand l'homme a honte de ses tendances animales, il est impossible de lui prouver qu'il n'est qu'un animal. Dans le fait même de la pudeur, il se sent et se montre en fait plus grand que l'animal et supérieur à celui-ci. Quand, dans le sentiment de pitié, nous sommes affectés par les souffrances d'autrui et sentons en lui un être pareil à nous, quelle force peuvent avoir des considérations théoriques selon lesquelles, peut-être, autrui, pour lequel mon cœur souffre, ne serait qu'une représentation de mon esprit, sans réalité propre? Si j'ai conscience de la liaison intime qu'il y a entre moi et autrui, cette conscience témoigne de l'existence réelle d'autrui non moins que de la mienne propre. Mais, cette conclusion a sa force non seulement dans les sentiments de pitié et de compassion, mais encore dans le sentiment religieux, avec cette différence toutefois que l'objet de ce dernier est ressenti non comme notre égal, mais comme un être absolument supérieur, embrassant tout et parfait. Si je ne puis admettre qu'un être qui éveille en moi un vif sentiment de compassion ne soit pas en vie et ne souffre pas, d'autant moins puis-je admettre que cet être suprême, qui nous inspire une pieuse vénération et remplit notre

âme d'une béatitude ineffable, n'existe pas du tout. Nous ne pouvons pas douter de la réalité de ce qui nous affecte d'une manière sensible et dont l'effet sur nous nous est donné comme le fait même de notre expérience. La circonstance que je ne réalise pas toujours cette expérience et que d'autres personnes ne la font point ne contredit pas plus sa réalité et la réalité de son objet que le fait que durant la nuit je ne vois pas le soleil et que des aveugles-nés ne le voient pas du tout ne contredit l'existence du soleil et la vue. Bien plus, de nombreuses personnes actuellement (tout le monde, autrefois) ont de fausses conceptions concernant le soleil, lui attribuant des dimensions exiguës et un mouvement autour de la terre; mais, ni l'existence du soleil, ni ma certitude de son existence ne sont le moins du monde affectées par ce fait. De même, des erreurs et des contradictions théologiques ne touchent aucunement la religion et son objet réel. Les systèmes théologiques, comme les systèmes astronomiques, sont œuvres de l'esprit humain et dépendent du degré de son développement et de la somme des connaissances positives. Une théologie exacte, tout comme une astronomie exacte, sont chose importante et nécessaire, mais ne sont pas chose de *première* importance. Les épicycles des astronomes d'Alexandrie et le doublement du système solaire d'après la théorie de Tycho-Brahé n'empêchaient personne de jouir de la lumière et de la chaleur solaires; quand l'erreur de ces astronomes fut prouvée, personne ne fut induit par là à douter de l'existence réelle du soleil et des planètes. De même, la doctrine théologique la plus fausse et la plus absurde ne peut empêcher personne d'expérimenter la Divinité, ni faire douter de la réalité de cette donnée d'expérience.

Des doutes abstraits et théoriques ont surgi dans le passé et surgissent encore non seulement au sujet de l'existence de Dieu, mais aussi de toute existence. Ce ne sont que des gens qui ne sont en rien familiers avec la spéculation philosophique qui peuvent penser que l'existence du monde physique ou celle de nos semblables est quelque chose d'évident par soi-même pour l'esprit; en réalité, le doute au sujet de cette existence est le premier fondement de toute philosophie spéculative digne de ce nom. Ces doutes théoriques sont résolus d'une façon ou d'une autre par les différentes théories épistémologiques ou métaphysiques. Mais, malgré tout l'intérêt et toute l'importance que peuvent avoir ces théories, elles n'ont pas d'influence directe sur la vie et la pratique; mais une importance directe appartient à la philosophie morale qui concerne les données réelles de notre nature spirituelle et les vérités directives pratiques qui en découlent logiquement. Le parallélisme mentionné entre la cité spirituelle et physique est encore renforcé par la considéra-

tion suivante : on sait que les aveugles-nés sont en très bonne santé sous d'autres rapports et ont même cet avantage sur les personnes dotées d'une vue normale, que leurs autres sens — l'ouïe, le toucher — se développent mieux; de la même manière, des personnes, qui n'ont pas de réceptivité par rapport à la lumière de la Divinité, sont, non seulement parfaitement normales sous d'autres rapports, tant pratiques que théoriques, mais ordinairement se montrent supérieures par leurs capacités pour les affaires et pour les sciences. Il est naturel que l'homme qui gravite particulièrement vers le centre absolu de l'univers ne se concentre pas avec la même attention sur des objets qui ne sont que relatifs. On ne doit donc pas s'étonner que, dans le domaine des tâches spéciales de ce monde qui s'imposent à l'humanité, la plupart des travaux et des succès échoient à ces hommes auxquels la lumière supérieure demeure cachée. Une telle « division du travail » est naturelle et elle donne une certaine explication téléologique de l'athéisme, lequel ne pourrait exister sans un certain dispositif bon en général, quelles que fussent par ailleurs ses causes spéciales négatives en chaque cas. Si le travail de l'histoire est nécessaire, si l'union réelle de l'humanité doit devenir un fait, s'il faut qu'à une époque donnée des hommes inventent et construisent toutes sortes de machines, creusent le canal de Suez, découvrent des terres inconnues, etc., il faut aussi pour accomplir ces tâches avec succès que quelques hommes ne soient pas des mystiques ou même des croyants fervents. Il va de soi que la Volonté suprême ne fait personne athée pour ces fins historiques, mais une fois que l'enchaînement complexe des causes, définitivement confirmé par telle ou telle décision volontaire de l'homme lui-même, a produit dans un cas donné la cécité spirituelle, c'est l'œuvre de la Providence de diriger ce « mal » de manière telle qu'il ne soit pas totalement dépourvu de « bien » — que la faute subjective ait une justification objective.

III

La réalité de la Divinité n'est pas une *déduction* de l'expérience religieuse, mais elle en est le *contenu* — ce qui est *ressenti dans l'expérience*. Enlevez cette réalité ressentie du Principe suprême, et il ne restera rien de l'expérience religieuse; cette expérience elle-même n'existera plus. Or elle *existe*; donc, existe aussi ce qui est donné en elle, ce qui est expérimenté en elle : *il y a Dieu en nous, — donc Il existe.*

Quelque complet que soit le sentiment de notre unité intime avec Dieu, il ne devient jamais la conscience d'une simple iden-

tité ou d'une fusion en un; le sentiment d'unité est inséparablement lié à la conscience de ce que la Divinité, à laquelle nous sommes unis, qui agit et se révèle en nous présente une certaine différence et indépendance vis-à-vis de nous, qu'elle est avant nous, au-dessus de nous et est plus grande que nous. Dieu existe par Soi-même. Ce qui est ressenti par expérience a une priorité logique sur toute expérience donnée. La réalité d'un objet ne dépend pas de la manière particulière en laquelle il agit. Quand nous devons dire à quelqu'un : « Tu n'as pas Dieu en toi », chacun comprend que ceci n'est pas une négation de la Divinité, mais seulement la reconnaissance de l'absence de valeur morale de la personne chez laquelle il n'y a pas de place pour Dieu, i. e. aucune réceptivité interne à l'action de Dieu; et cette conclusion tiendrait, même si nous devions admettre que tous les hommes sont impénétrables de la sorte à la Divinité.

Ma compassion pour une personne autre que moi n'implique aucunement que cette personne et moi nous sommes identiques; elle signifie seulement que je suis de la même nature qu'elle et qu'il y a un lien d'union entre nous; de même, l'expérience religieuse de Dieu en nous ou de nous en Dieu n'implique aucunement qu'Il est identique à nous, mais prouve simplement notre relation intime avec Lui, « car de sa race nous sommes » (*Act. des Apôtres*, xvii, 28). En outre, cette relation n'est pas fraternelle comme avec nos semblables, mais filiale, — ce n'est pas un lien d'égalité, mais un lien de dépendance; cette dépendance n'est pas externe ou accidentelle, mais interne et essentielle. Un vrai sentiment religieux considère la Divinité comme la plénitude de toutes les conditions de notre vie, comme ce sans quoi la vie serait dépourvue de sens et impossible pour nous, comme le *principe* premier, comme le *moyen* véritable et comme le but final de l'existence.

Comme tout est déjà contenu en Dieu, nous ne pouvons de nous-mêmes rien y ajouter, aucun nouveau contenu : nous ne pouvons pas rendre plus parfaite la perfection absolue, mais nous pouvons y participer de plus en plus, nous y unir de plus en plus intimement, ainsi, notre relation avec la Divinité est celle de la *forme* par rapport au *contenu*.

Continuant notre analyse de ce qui est donné dans le sentiment religieux comme une expérience vivante de la réalité de la Divinité, nous trouvons que nous sommes dans un triple rapport avec cette réalité parfaite, avec Celui qui est absolument et suprêmement Bon. 1° Nous sommes conscients du fait que nous différons de Lui; et, puisque en Lui est toute la plénitude de la perfection, cela signifie que nous ne pouvons différer de Lui que par des qualités ou déterminations négatives — notre imperfection, notre impuissance, notre malignité, notre souffrance. Sous

ce rapport, nous sommes l'opposé de la Divinité, son « autre » négatif; ceci est le principe inférieur terrestre dont est créé l'homme (sa ὅλη ou *causa materialis*), ce qui est appelé dans la Bible « la poussière du sol » (en hébreu : *aphar haadam*). 2° Mais, bien que nous ne soyons qu'un complexe de toutes sortes d'imperfections, nous reconnaissons la perfection absolue comme ce qui est véritable, et, dans cette conscience, nous nous unissons avec elle, de manière idéale et nous nous l'imaginons en nous. Cette idée de la perfection unificatrice de tout comme principe qui informe notre vie (εἶδος, *causa formalis*) est, selon les termes de la Bible, « l'image de Dieu » en nous (ou, plus exactement son reflet : *tzelem*, de *tzal* = ombre). 3° En Dieu la perfection idéale possède une pleine réalité; nous-mêmes, reconnaissant la Divinité comme une idée, ou nous l'imaginant en nous, nous ne nous contentons pas de cela, mais voulons, comme Dieu, être parfaits en réalité; et puisque notre existence de fait s'oppose à cela, nous tendons à transformer, à perfectionner notre réalité mauvaise et à l'assimiler à l'idéal absolu. Ainsi, tout en étant, dans notre condition donnée (ou héritée), opposés à la Divinité, nous approchons d'Elle en ce à quoi nous aspirons : le but de notre vie — ce pourquoi nous existons (ὁ ἐπὶ σκοπὸς, *causa finalis*) — c'est la « ressemblance de Dieu » (*d'mut*).

L'attitude religieuse implique nécessairement distinction et comparaison. Nous ne pouvons nous rapporter religieusement à ce qui est supérieur qu'en le reconnaissant comme tel, qu'en ayant conscience de sa supériorité et, par conséquent, de notre indignité. Mais nous ne pouvons nous reconnaître indignes ou imparfaits que si nous avons une idée de l'opposé, i. e. une idée de la perfection. De plus, cette conscience de notre imperfection et de la perfection divine, qui est là une force active, ne peut s'arrêter à cette opposition; elle engendre nécessairement la tendance à l'écarter, en transformant notre réalité selon l'idéal supérieur, c'est-à-dire à l'image et à la ressemblance de Dieu. Ainsi l'attitude religieuse, dans son ensemble, implique logiquement trois catégories morales : 1° l'imperfection (en nous); 2° la perfection (en Dieu); et 3° le perfectionnement, effort pour mettre en harmonie la première et la seconde, ceci étant la tâche de notre vie.

IV

L'analyse logique de l'attitude religieuse se décomposant en ses trois éléments trouve confirmation tant du point de vue psychologique que du point de vue formellement moral.

Psychologiquement, i. e. à titre d'état subjectif, l'attitude reli-

gieuse foncière se manifeste dans le sentiment de révérence ou, plus exactement, d'amour révérent¹. Ce sentiment contient nécessairement : 1° la condamnation de soi-même de la part de celui qui l'éprouve, sa désapprobation personnelle dans son état présent; 2° la conscience positive d'un idéal plus élevé, comme une réalité d'un autre ordre ou comme ce qui existe véritablement, — puisque éprouver un sentiment de pieuse révérence pour ce qu'on sait n'être qu'une invention ou une imagination de sa propre fantaisie est psychologiquement impossible; 3° un effort pour opérer un changement effectif de soi-même et se rapprocher de la perfection supérieure, — sans cet effort, le sentiment religieux devient une idée abstraite. Au contraire, un effort réel vers Dieu est le commencement de l'union avec Lui.

En faisant l'expérience de la réalité de Dieu en nous, nous nous trouvons par cela même uni à cette réalité suprême et commençons — intérieurement et subjectivement — à réaliser l'union complète future de tout l'univers avec Dieu. De ceci provient ce sentiment d'exaltation intérieure et d'enthousiasme qui caractérise l'attitude vraiment religieuse, que l'Apôtre appelle « la ferveur de la présence de l'Esprit dans nos cœurs » et « la joie du Saint-Esprit ». C'est l'esprit prophétique qui anticipe notre union complète et définitive avec la Divinité : cette union n'est pas encore réalisée, mais elle a commencé et commence déjà et nous éprouvons déjà un avant-goût de son accomplissement.

Du point de vue formellement moral, la conscience (incluse dans le sentiment religieux) d'un idéal supérieur, qui existe en réalité, mais avec lequel nous ne sommes pas en harmonie, nous oblige à devenir effectivement plus parfait. Ce qui excite notre respect et notre vénération affirme par là même son droit à notre dévotion; or, si nous sommes conscients de la supériorité réelle et absolue de la Divinité sur nous, notre dévotion envers elle doit être effective et sans limites, i. e. doit être la règle absolue de notre vie.

Le sentiment religieux exprimé en forme d'« impératif catégorique » nous commande non seulement de *désirer la perfection*, mais d'*être parfait*. Or, ceci signifie, en plus d'avoir une bonne volonté, d'être honnête, moral et vertueux, que nous devons être affranchis de la souffrance, de la mort et de la corruption, et aussi que nous devons faire en sorte que, pareillement, nos semblables soient aussi moralement parfaits, exempts de

1. Cette base subjective de la religion trouve une meilleure expression dans les mots allemands : *Ehrfucht*, *ehrfuchtsvolle Liebe*. On peut aussi appeler ce sentiment un amour ascendant, *amor ascendens*. Voir la conclusion de ce livre.

souffrances, de la mort et de la corruption dans leurs corps. En effet, la véritable perfection de chaque homme doit l'embrasser tout entier, s'étendre à toute sa vie réelle, et tous les autres êtres entrent aussi dans cette réalité. Si nous ne voulons pas que, outre la perfection morale, ils soient affranchis de la souffrance, de la mort et de la corruption, nous n'avons pas pitié d'eux, i. e. nous ne sommes pas parfaits intérieurement; et si, voulant cela, nous ne le pouvons pas, cela signifie que nous sommes impuissants, que notre perfection interne n'est pas suffisante pour se manifester objectivement, qu'elle n'est que subjective, qu'elle n'est qu'une perfection incomplète, ou, en d'autres mots, une imperfection; dans les deux cas, nous n'avons pas accompli l'ordre absolu : « Soyez parfaits ».

Mais que veut dire cet ordre? Il est clair que, par la seule action de notre volonté, si pure et intense soit-elle, nous ne pouvons pas (contrairement aux prétentions de la doctrine de la « guérison mentale » — « *mental healing* ») nous délivrer ainsi que notre prochain du mal de dents ou de la goutte, ni ressusciter un mort.

Il est, donc, évident que l'impératif « soyez parfaits » n'exige pas de nous tels ou tels actes distincts de la volonté, mais nous présente une tâche pour toute la vie. Un simple acte de volonté est nécessaire pour accepter cette tâche, mais ne suffit pas seul pour l'accomplir; l'effort pour devenir parfait est une condition nécessaire de la perfection; aussi, l'ordre absolu « soyez parfaits » signifie, en fait, « devenez parfaits ».

V

La perfection, i. e. la plénitude du bien, ou l'unité du bien et du bonheur, s'exprime sous trois formes : 1° la perfection absolument réelle et éternellement effective en Dieu; 2° une perfection potentielle dans la conscience humaine qui contient, à titre d'idée, la plénitude absolue de l'être, et dans la volonté humaine qui fait de cette plénitude son idéal et sa norme; enfin 3° dans une réalisation actuelle de la perfection ou dans l'effort historique de perfectionnement.

Les partisans du *moralisme abstrait* posent ici une question (préjugant d'avance de la réponse) : pourquoi a-t-on besoin de cette troisième forme — la perfection concrètement réalisée, une action historique, avec ses tâches politiques et culturelles? Si la lumière de la vérité et la pure volonté sont en nous, pourquoi se soucier encore d'autre chose?

Mais le but de l'action historique se trouve justement dans la

justification finale du bien donnée dans notre conscience véritable et notre bonne volonté. Tout le développement historique élabore les conditions concrètes dans lesquelles le bien peut réellement devenir une propriété commune et hors desquelles il ne peut être réalisé. Tout le développement historique — du monde tant humain que physique — est une voie nécessaire vers la perfection. Personne n'ira prétendre qu'un mollusque ou une éponge peuvent connaître la vérité ou mettre librement leur volonté en harmonie avec le bien absolu. Il fut donc nécessaire que des formes organiques de plus en plus complexes et raffinées s'élaborassent jusqu'à ce que soit créée une telle forme dans laquelle se manifestent la conscience de la perfection et le désir de celle-ci. Mais cette confiance et ce désir ne recèlent que la *possibilité* de la perfection; quand l'homme a conscience de ce qu'il n'a pas et le désire, il est clair que cette conscience et cette volonté ne sont aucunement l'*accomplissement*, mais seulement le *commencement* de sa vie et de son activité. Une goutte de protoplasme vivant, dont la production a exigé aussi pas mal d'énergie créatrice, contient en soi, d'une manière potentielle, l'organisme humain; mais ce n'est que par un développement biologique long et complexe que cette possibilité peut être réalisée. Un peu de matière organique sans forme, ou un corps vivant insuffisamment formé comme l'éponge, le polype, la seiche ne peuvent par eux-mêmes produire l'homme, bien qu'ils le contiennent potentiellement; de même, une foule amorphe de sauvages ou un organisme d'état barbare insuffisamment formés ne peuvent directement donner naissance au Royaume de Dieu, image parfaite de communion humaine et universelle, bien que la possibilité lointaine d'une telle unité puisse être contenue déjà dans les pensées et les sentiments de ces barbares et de ces sauvages. Tout comme, dans la nature, l'esprit humain exige nécessairement, pour se manifester concrètement, le plus parfait des organismes physique, de même, l'Esprit Divin, pour apparaître en réalité dans l'humanité ou le Royaume de Dieu, exige la plus parfaite organisation sociale, laquelle s'élabore progressivement à travers l'histoire universelle. Et, comme l'élément constitutif foncier de ce développement historique — l'individu humain — est plus capable d'une action consciente et libre que l'élément le plus simple du développement biologique — la cellule organique, la création et le développement du corps collectif universel a un caractère plus conscient et plus volontaire que le développement organique qui détermine l'évolution de notre être corporel. Toutefois, il n'y a pas ici d'opposition absolue; car, d'une part, les rudiments de conscience et de volonté sont indubitablement présents chez tous les êtres vivants, n'ayant pas, cependant, de signification décisive dans le développement général du perfectionnement des for-

mes organiques; d'autre part, le progrès et l'issue finale de l'histoire universelle sont loin d'être limités à l'activité consciente et intentionnelle des personnages historiques. Mais, en tous cas, à un certain degré de développement intellectuel et moral, l'homme individuel doit inévitablement prendre attitude à l'égard des problèmes historiques.

Le caractère de l'évolution historique (c'est sa différence avec l'évolution cosmique) consiste en ce qu'elle s'effectue avec une participation croissante des agents individuels. Et il est étrange qu'à présent, maintenant que ce caractère de l'histoire est éclairé à suffisance, il faille affirmer que l'homme doit renoncer à toute activité historique et que l'état de perfection pour l'humanité et pour tout l'univers sera atteint *de lui-même*. « De lui-même » ne veut certainement pas dire ici : par le jeu de forces physiques aveugles qui ne tendent aucunement à créer et ne peuvent créer d'elles-mêmes le Royaume de Dieu; « de lui-même » signifie ici : par l'action immédiate de Dieu.

Mais comment expliquer, de ce point de vue, que, jusqu'à présent, Dieu n'a pas agi immédiatement? Si, pour réaliser la vie parfaite, deux principes seulement sont nécessaires — Dieu et l'âme humaine, qui est en puissance de Le recevoir — alors le Royaume de Dieu aurait pu être établi dès l'apparition du premier homme; pourquoi a-t-on eu besoin de ces longs siècles et millénaires de l'histoire humaine? Et, si ce développement était nécessaire, parce que le Royaume de Dieu peut aussi peu se révéler chez les cannibales sauvages que chez des bêtes sauvages, s'il a fallu nécessairement à l'humanité élaborer graduellement une organisation et une unité définies, en partant d'un état brutal amorphe et dispersé, alors, il est aussi clair que le jour que ce développement n'est pas encore achevé et que l'action historique est aussi nécessaire aujourd'hui qu'elle l'était hier et le sera demain, jusqu'à ce que soient atteintes les conditions de la réalisation effective et parfaite du Royaume de Dieu.

VI

Le développement historique est une longue et difficile *transition* de l'état zoo-humain à un état théo-humain. Personne ne peut sérieusement affirmer que la dernière étape est déjà accomplie, que l'image et la similitude de la bête sont déjà abolies intérieurement dans l'humanité et remplacées par l'image et la similitude de Dieu; qu'il ne reste plus aucune tâche historique à accomplir, exigeant l'activité organisée des groupes sociaux et que tout ce que nous avons à faire serait de rendre témoignage

de ce fait et de ne pas nous inquiéter davantage. Mais malgré l'absurdité de ce point de vue, formulé de cette manière simple et directe, c'est à lui que se réduit la doctrine, assez répandue actuellement, de la désagrégation sociale et du quiétisme individuel — doctrine qui prétend être l'expression du principe moral absolu.

Le principe moral absolu ne peut être une duperie. Or, c'est une duperie évidente pour un individu de prétendre que son impuissance propre à réaliser l'idéal de la perfection universelle prouve qu'une telle réalisation est inutile. La vérité, que nous révèlent notre raison et notre conscience sur le terrain d'un sentiment religieux réel, est la suivante :

Je ne puis, moi seul, réaliser de fait tout ce qu'il faut; seul, je ne puis rien faire. Mais grâce à Dieu ce n'est pas « moi seul » qui existe; mon impuissance et mon isolement ne sont qu'un état subjectif qui dépend de moi; quoique je puisse me séparer de tout dans mes idées et ma volonté, ce n'est là que me tromper moi-même. En dehors de ces idées fausses et de cette mauvaise volonté, rien n'existe séparément, tout est lié intérieurement et extérieurement.

Je ne suis pas seul. Avec moi est Dieu le Tout-Puissant et l'univers, i. e. tout ce qui est contenu en Dieu. Or, s'ils existent, il y a aussi en eux une action réciproque. L'idée même de la Divinité implique que les choses avec lesquelles Dieu se trouverait dans un rapport purement négatif ou auxquelles il serait absolument opposé ne peuvent même pas exister; mais le monde existe, donc il doit y avoir en lui une activité positive de Dieu. Cependant, le monde ne peut être le terme de cette action, car il est imparfait; mais s'il ne peut être le terme, il doit constituer un moyen; il est le système de conditions pour réaliser le Royaume du terme; ce qui en lui est susceptible de perfection entrera de plein droit dans ce Royaume : tout le reste sert de matériel et d'instrument à la création de celui-ci. Tout ce qui existe existe seulement par l'approbation de Dieu; mais Dieu approuve de deux manières : certaines choses sont bonnes comme moyen, d'autres comme un but et un terme (chabbath). Chaque étape de l'œuvre de la création du monde est approuvée d'en haut, mais la Parole Divine distingue entre l'approbation simple et la louange renforcée; de toutes les choses créées dans les six premiers jours du monde, elle dit qu'elles sont *bonnes* (*tob*, καλά); mais de la dernière créature — l'homme — il est dit qu'il est *très bon* (*tob meod*), καλά λίαν). Dans un autre livre saint, il est dit que la Divine Sagesse s'occupe de toutes les créatures, mais que sa joie est d'être avec les fils des hommes. Dans la conscience de l'homme et dans sa liberté, il y a une possibilité interne pour chaque être humain de s'établir dans une

relation indépendante envers Dieu et d'être Son but direct, un citoyen en possession de tous les droits dans le royaume des buts. L'histoire universelle est la réalisation de cette possibilité pour tous. L'homme, qui y prend part, atteint une perfection réelle par sa propre expérience, par son activité réciproque avec les autres hommes. La perfection qu'il atteint ainsi par lui-même, cette union pleine, consciente et libre avec la Divinité, c'est justement ce que Dieu veut pour lui --, un bien absolu. La liberté intérieure, c'est-à-dire une préférence volontaire et consciente du bien au mal en chaque chose est, du point de vue des principes, la condition principale de cette perfection ou du bien absolu (*tob meod*).

L'homme est cher à Dieu, non comme instrument passif de Sa volonté, — il y a assez de tels instruments dans le monde physique, — mais comme un allié volontaire, prenant part à Son œuvre dans l'univers. Cette participation de l'homme doit nécessairement être comprise dans le but même de l'activité divine dans le monde, car si l'on pouvait concevoir ce but sans l'activité humaine, il aurait été atteint déjà de toute éternité, parce qu'en Dieu il ne peut pas y avoir de développement et de perfectionnement, mais une éternelle et immuable plénitude de tout bien. Comme on ne peut concevoir qu'un être absolu croisse en bonté ou perfection, de même on ne peut concevoir, au contraire, que l'homme atteigne d'un coup la perfection, sans progrès ou perfectionnement. La perfection n'est pas un objet dont une personne peut faire cadeau à une autre, c'est un état intérieur qu'on n'atteint que par son expérience propre. Sans doute, l'homme reçoit de Dieu tout le contenu positif de la vie, et, d'autant plus, la perfection; mais pour être capable de l'obtenir, pour devenir une forme pouvant recevoir la contenance divine (ce en quoi seul consiste la perfection humaine), il est nécessaire que l'homme, par son expérience réelle, se défasse et se purifie de tout ce qui est incompatible avec cet état parfait; pour l'humanité dans son ensemble ceci est atteint par le développement de l'histoire, qui réalise la volonté de Dieu dans le monde.

Cette volonté se révèle aussi à l'individu, non certes dans une duperie humaine, mais dans la vérité humaine; or la vérité humaine consiste non à se séparer de tout, mais à se tenir uni à tout ce qui est.

VII

Le devoir moral de la religion exige de nous que nous unissions notre volonté à la volonté de Dieu. Mais la volonté divine embrasse tout; et, en nous unissant à elle, en nous mettant en

harmonie avec elle, nous obtenons par cela même une règle absolue et universelle d'action. L'idée de Dieu, que la raison déduit des données de l'expérience religieuse véritable, est si claire et définie que nous pouvons toujours savoir, si seulement nous le voulons, ce que Dieu exige de nous. Avant toute autre chose, Dieu veut de nous que nous lui soyons conformes et semblables; nous devons manifester notre affinité interne avec la Divinité, notre capacité et notre détermination d'atteindre la perfection libre. Cette idée peut s'exprimer sous la forme de la règle suivante : *Aie Dieu en toi.*

Celui qui a Dieu en soi considère toutes choses selon la pensée de Dieu ou « du point de vue de l'absolu ». La seconde règle est donc : *Considère toutes choses à la manière de Dieu.*

Or, le rapport de Dieu envers tout n'est pas l'indifférence; Dieu est supérieur à la contradiction du bien et du mal, mais ceci n'est pas être indifférent. Les objets inanimés sont indifférents par rapport au bien et au mal, mais cet état inférieur ne peut être attribué à la Divinité. Si, d'après la parole de l'Évangile, Dieu fait luire le soleil sur les bons et les méchants, c'est précisément cette seule lumière qui, en éclairant des personnes et des œuvres diverses, montre la différence qu'il y a entre elles; si, d'autre part, d'après la même parole Dieu envoie sa pluie aux justes et aux pécheurs, cette seule et même eau de la grâce divine produit des fruits qui ne sont pas identiques, sur un sol différent et par des semences diverses. On ne peut admettre que Dieu affirme le mal, ni qu'il le dénie absolument : le premier cas est impossible parce qu'alors le mal serait le bien; le second l'est pareillement parce qu'alors le mal ne pourrait pas exister du tout, — or pourtant il existe. Dieu nie le mal à titre définitif ou permanent et, en vertu de cette dénégation, le mal périt; mais il le permet à titre de condition transitoire de la liberté, i. e. d'un plus grand bien. D'une part, Dieu permet le mal dans la mesure où sa négation ou son anéantissement constitueraient une violation de la liberté humaine et seraient, donc, un plus grand mal, puisque serait ainsi rendu impossible dans le monde le bien parfait (i. e. libre); d'autre part, Dieu permet le mal dans la mesure où il est possible à Sa Sagesse de tirer du mal un plus grand bien ou la plus grande perfection possible, — ce qui est la cause de l'existence du mal². Ainsi, le mal est quelque chose dont on peut se servir et le nier absolument serait une faute. Nous devons considérer le mal, lui aussi, à la manière de Dieu, c'est-à-dire sans être indifférents à son égard, nous élever au-dessus d'une contradiction absolue et

2. Je dois me borner ici à une réflexion logique générale. Une solution effective de la question devrait être basée sur une recherche métaphysique de la nature de Dieu et de l'origine du mal dans le monde.

l'admettre — quand il ne provient pas de nous — comme un moyen de perfection, dans la mesure où un plus grand bien peut en résulter. En tout ce qui existe, nous devons reconnaître la possibilité (i. e. la potentialité) du bien et contribuer à ce que cette possibilité devienne une réalité. Une possibilité directe d'un bien parfait est donnée chez tous les êtres raisonnables et libres comme nous. Reconnaisant notre importance absolue comme porteurs de la conscience de l'idéal absolu (l'image de Dieu) et de l'aspiration à la réaliser complètement (la ressemblance de Dieu), nous devons, selon la justice, reconnaître la même chose chez tous les autres; de plus, nous devons comprendre que notre obligation de perfectionnement n'est pas seulement une tâche de notre vie individuelle, mais qu'elle fait aussi partie indivisible de l'œuvre historique universelle.

Nous pouvons donc donner une expression du principe absolu de la moralité en les termes suivants :

En harmonie parfaite et interne avec la volonté supérieure et reconnaissant à toutes les autres personnes une valeur et une importance absolues, puisqu'elles aussi sont à l'image et à la ressemblance de Dieu, prends part, le plus complètement qui t'est possible, à l'œuvre du perfectionnement de toi-même et des autres, afin que le Royaume de Dieu se révèle définitivement dans le monde.

VIII

Parvenu au principe absolu de la moralité, nous pouvons voir facilement que celui-ci inclut et exprime tous les principes moraux positifs et, en même temps, donne pleine satisfaction à l'exigence naturelle de bonheur dans le sens de la possession du bien suprême.

Exigeant de l'homme qu'il soit l'ami et le collaborateur de Dieu, le principe absolu de la moralité n'abolit pas les exigences morales particulières; au contraire, il les confirme, les éclaire d'une lumière supérieure et leur donne une sanction suprême.

En premier lieu, il se rapporte à la base religieuse de la moralité, comme son développement direct et son expression finale. L'exigence supérieure présuppose les inférieures. Un nourrisson ne peut naturellement pas être l'ami et le collaborateur de son père; de même l'homme spirituellement mineur trouve un obstacle intérieur essentiel qui l'empêche d'être avec Dieu dans un rapport d'harmonie libre et immédiate; dans les deux cas, il faut d'abord une direction et une éducation fermes; et ceci justifie les institutions religieuses extérieures — sacrifices, hiérarchie, etc. Outre leur sens mystique profond, qui en fait un lien permanent

entre le ciel et la terre, ces institutions ont pour l'humanité une importance pédagogique de premier ordre. Il n'y eut jamais et il ne pouvait y avoir un temps où tous les hommes étaient spirituellement égaux entre eux. Mettant à profit cette inégalité inévitable, la Providence a, dès le début, élu les meilleurs, pour être les éducateurs spirituels de la foule; bien entendu, l'inégalité n'était que relative, — les éducateurs des sauvages étaient eux-mêmes des demi-sauvages. C'est pourquoi le caractère des institutions religieuses change et se perfectionne selon la marche générale de l'histoire. Mais, aussi longtemps que ce développement historique n'est pas arrivé à son terme, il ne se trouvera certainement personne qui, en bonne conscience, puisse considérer comme dépourvue de toute utilité pour lui et pour d'autres la médiation d'institutions religieuses, qui nous lient à l'action divine déjà réalisée dans l'histoire. Mais, si même un homme pareil se rencontrait, il ne rejetterait certainement pas le côté « externe » de la religion; pour lui, ce ne serait pas un côté purement externe, parce qu'il comprendrait la plénitude de sens interne qui y est inhérente et le lien réel avec la réalisation future de ce sens. Celui qui est au-dessus de l'âge scolaire et qui a atteint les sommets de l'instruction n'a, certes, aucune raison d'aller à l'école, mais il a encore moins de raisons de rejeter les écoles et de suggérer aux élèves que tous leurs maîtres sont un ramassis de fainéants et de trompeurs, tandis qu'eux sont des hommes parfaits, ou encore que les institutions d'éducation sont la racine de tout mal et devraient être rasées de la surface de la terre.

Au vrai « ami de Dieu » sont compréhensibles et chères toutes les manifestations du divin dans le monde physique et, plus encore, dans l'histoire humaine; s'il se trouve sur l'une des marches supérieures de l'échelle qui mène de l'homme à Dieu, il ne va certainement pas briser les échelons inférieurs sur lesquels se trouvent ses frères et qui le supportent lui-même.

Le sentiment religieux, élevé au niveau d'un principe absolu et universel de vie, élève à la même hauteur les deux autres sentiments moraux fondamentaux, avec les obligations qui en découlent, à savoir le sentiment de pitié qui détermine la relation que nous devons avoir avec nos semblables, et le sentiment de pudeur, base de l'attitude qui convient envers notre nature inférieure.

IX

La pitié, que nous éprouvons à l'égard d'un être semblable à nous, prend un autre sens quand nous voyons en cet être l'image

et la ressemblance de Dieu; nous reconnaissons alors la dignité absolue de cet être, nous reconnaissons qu'il est en lui-même une fin pour Dieu et doit en être une, encore plus, pour nous. Nous reconnaissons que Dieu lui-même ne le traite pas *seulement* comme un moyen; nous estimons cet être parce que Dieu l'estime, ou plus exactement nous le considérons parce que Dieu le considère. Ce point de vue supérieur n'exclut pas la pitié dans les cas où elle serait naturellement ressentie; au contraire, elle devient alors plus poignante et plus profonde; je plains en cet être non seulement ses souffrances, mais aussi leur cause, je regrette que sa vie réelle soit si loin de sa véritable dignité et de sa perfection possible. Le devoir qui découle du sentiment altruiste acquiert aussi un sentiment plus élevé; nous ne pouvons plus nous borner à nous abstenir d'offenser notre prochain ou à ne lui venir en aide que dans ses malheurs; nous devons l'aider à devenir plus parfait, pour que se réalisent vraiment en lui l'image et la ressemblance de Dieu que nous y reconnaissons. Mais personne ne peut, seul, réaliser, ni en soi ni en quelqu'un d'autre, cette plénitude absolue de perfection, dont la recherche nous assimile à Dieu. L'altruisme, à ce degré religieux suprême, nous oblige à participer activement au développement universel historique qui produit les conditions nécessaires pour que se manifeste le Royaume de Dieu; il exige, par conséquent, que nous participions à ces organisations collectives (spécialement à celle de l'État, laquelle embrasse toutes les autres) au moyen desquelles se poursuit ce développement historique, par la volonté de la Providence; ce n'est pas n'importe qui, qui est appelé à l'activité politique de l'État, au sens restreint, mais c'est le devoir de chacun de servir, à sa place, ce même but — le bien commun — que doit promouvoir l'État, lui aussi.

Or, de même que, dans le domaine religieux, le principe absolu de la moralité nous conduit à accepter des institutions et traditions ecclésiastiques, à titre de moyens éducatifs pouvant mener l'humanité vers une perfection supérieure, ainsi, dans le domaine des rapports simplement humains, inspirés par la pitié et l'altruisme, ce même principe moral absolu exige de notre part une activité au service des organisations collectives, tel l'État, par lesquelles la Providence préserve l'humanité de la désagrégation matérielle, la tient unifiée et la rend capable de devenir plus parfaite. Nous savons que ce n'est qu'en nous appuyant sur ce qu'ont donné et donnent à l'humanité les formes historiques de la religion que nous pouvons atteindre véritablement cette union libre et parfaite avec la Divinité, dont la possibilité et la garantie sont contenues dans notre sentiment religieux intime; semblablement, nous savons que sans cette force sociale concentrée et organisée, que constitue l'État, nous ne pouvons pas donner

vraiment à tous nos semblables cette aide que nous sommes invités à leur donner, tant par le simple sentiment moral de pitié pour leurs souffrances, que par le principe religieux du respect pour leur dignité absolue qui a à se réaliser.

Dans l'un et l'autre cas, nous lions notre adhésion aux formes ecclésiastiques et politiques de la vie sociale au principe absolu de la moralité, et, ce faisant, nous reconnaissons cette adhésion comme *conditionnelle*, puisqu'elle est déterminée par ce sens supérieur de la vie et dépend de lui. Les institutions qui doivent promouvoir le bien dans l'humanité peuvent dévier plus ou moins de leur but ou même le trahir complètement; alors le devoir de l'homme fidèle au bien ne consiste ni à rejeter entièrement ces institutions à raison des abus qui s'y sont glissés, ce qui serait injuste, ni à s'y soumettre aveuglément au bien et au mal, ce qui serait impie et indigne; son devoir est de s'efforcer activement de réformer ces institutions, en insistant sur ce que devrait être leur fonction; si, en effet, nous savons pourquoi et au nom de quoi nous devons nous soumettre à une certaine institution, nous connaissons par là même le mode et la mesure de notre soumission; jamais elle ne deviendra illimitée, aveugle, servile; nous ne deviendrons jamais des instruments passifs et dépourvus de raison aux mains de forces extérieures; nous ne mettrons jamais l'Eglise à la place de la Divinité, ni l'Etat à la place de l'humanité; nous ne prendrons pas les formes transitoires et les instruments de l'œuvre providentielle dans l'histoire pour l'essence et le but de cette œuvre. Soumettant aux forces historiques notre impuissance et notre insuffisance personnelles, nous les considérons cependant dans notre conscience supérieure selon les vues de Dieu, les utilisant comme instruments et conditions du bien parfait : agissant ainsi, nous ne renonçons pas à notre dignité humaine; au contraire nous l'affirmons et la réalisons comme absolue.

Quand j'utilise ma force physique et le mouvement de mes bras pour retirer de l'eau celui qui se noie ou pour nourrir un affamé, je n'amoindris en rien ma dignité morale; au contraire, je l'accrois; pourquoi, dès lors, serait-ce une perte, plutôt qu'un gain, pour notre moralité d'utiliser les forces spirituelles et matérielles de l'Etat pour le bien des nations et de l'humanité entière? Ce mépris absolu de la force matérielle trahit le dualisme, qui est contraire à la foi, à la raison et à la moralité. S'il est honteux de se soumettre aux éléments matériels, il est injuste et dangereux de nier leur droit à l'existence. En tous cas, le principe *absolu* de la moralité s'étend aussi au domaine de la matière.

X

Le sentiment naturel de la pudeur témoigne de l'autonomie de notre être et sauvegarde son intégralité de l'intrusion destructrice des forces étrangères. Aux degrés inférieurs de développement, quand prédomine la vie sensuelle, la chasteté du corps présente une importance particulière, le sentiment de la pudeur étant originellement lié à ce côté de la vie. Mais, quand les sentiments moraux et les relations se sont développés, l'homme commence à se former une conception plus large de sa dignité; il a honte non seulement de céder à sa nature inférieure matérielle, mais aussi de toutes violations du devoir envers les dieux et les hommes; l'instinct inconscient de la pudeur se transforme alors, nous l'avons vu, en la voix claire de la *conscience*, qui reproche à l'homme non seulement les péchés charnels, mais aussi toute faute — toutes les actions et tous les sentiments injustes et sans pitié; en même temps se développe un sentiment spécial de crainte de Dieu, lequel nous retient d'entrer en conflit avec tout ce qui nous présente une expression de la sainteté divine. Quand la relation entre l'homme et Dieu s'est élevée au niveau d'une conscience absolue, le sentiment qui sauvegarde l'intégralité de l'homme s'élève aussi à un degré nouveau et définitif : ce n'est plus la dignité relative, mais la dignité absolue de l'homme, qui va maintenant se trouver sauvegardée, sa perfection idéale qui doit être réalisée.

La voix négative de la pudeur, de la conscience et de la crainte de Dieu devient en l'homme, parvenu à ce degré, une conscience directe et positive de sa propre nature divine, ou la conscience de Dieu en lui. Cette conscience ne lui reproche plus déjà de faire ce qui est mauvais ou nuisible, mais elle lui reproche de sentir et d'agir comme un être imparfait, alors que c'est la perfection qui est son devoir et son but; au lieu de ce démon qui retenait Socrate d'accomplir des actions mauvaises, nous entendons la voix divine : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. »

Si la perfection doit être réalisée d'une manière parfaite, ceci doit s'étendre au domaine de la vie matérielle.

Le principe absolu donne une signification à la moralité ascétique (par rapport à la matière); nous nous abstenons des péchés charnels, plus seulement en vertu de l'instinct de notre propre préservation spirituelle, ni pour accroître notre puissance intérieure, mais dans l'intérêt de notre corps même, en tant que limite extrême de la manifestation de Dieu en l'homme, en tant que demeure prédestinée du Saint-Esprit.

CHAPITRE III

LA REALITE DE L'ORDRE MORAL

- I. — Puisque la réalité du spirituel est indivisible de celle du matériel, le perfectionnement universel, sujet de la philosophie morale, étant le développement de la manifestation de Dieu en l'homme, doit nécessairement être le développement de la manifestation de Dieu dans la matière. — La série des degrés concrets d'êtres les plus nettement déterminés et caractéristiques, du point de vue moral, — les cinq « règnes » : règne minéral ou inorganique, règne végétal, règne animal, règne de l'homme naturel et règne de l'homme spirituel, ou Royaume de Dieu. — Définition descriptive de chacun. — Relations réciproques : des substances inorganiques nourrissent les végétaux, les animaux vivent aux dépens du règne végétal, les hommes aux dépens du règne animal et le Royaume de Dieu se compose d'hommes (explications). — Caractère général de l'élévation : tout comme l'organisme vivant est composé de substances chimiques qui ont cessé d'être de pures substances, comme l'humanité naturelle est composée d'animaux qui ont cessé d'être de purs animaux, ainsi le Royaume de Dieu est composé d'hommes qui ont cessé d'être purement humains et sont entrés dans un plan d'existence nouveau et supérieur, où leurs tâches purement humaines deviennent des moyens et instruments d'une autre fin définitive.
- II. — La pierre existe; la plante existe et vit; l'animal, outre cela, est conscient de sa vie dans ses états concrets et ses relations; l'homme naturel existant, vivant, conscient de sa vie actuelle, arrive, en outre, à comprendre graduellement son importance générale, d'après les idées; les fils de Dieu sont appelés à effectuer ce sens en réalité ou à réaliser l'ordre parfait moral en toutes choses jusqu'au terme (explications). — Le développement du règne humain dans le monde ancien. — La limite réelle : un homme-dieu vivant (apothéose des Césars). — Comme, dans le règne animal, l'apparition du singe anthropoïde anticipe l'apparition de l'homme réel, ainsi, dans l'humanité naturelle, le César divinisé est l'anticipation du véritable Dieu-homme.
- III. — Le Dieu-homme, comme première et essentielle manifestation du Royaume de Dieu. — Raisons de croire en l'apparition historique du Christ (comme Dieu-homme), du point de vue de l'évolution mondiale rationnellement comprise.

IV. — *Unité positive du développement mondial sous ses trois aspects : 1) les règnes inférieurs participent à l'ordre moral, comme conditions nécessaires de sa réalisation; 2) chaque forme inférieure gravite vers une forme supérieure correspondante; 3) chaque forme supérieure inclut (physiquement et psychologiquement) l'inférieure. — L'œuvre du rassemblement universel. — La tâche de l'homme naturel et de l'humanité est de rassembler l'univers, en idée; la tâche du Dieu-homme et de l'humanité divinisée est de rassembler l'univers, en réalité.*

V. — *Connexion positive entre l'homme spirituel et naturel, la grâce et la bonté naturelle. — Confirmation historique de la vérité essentielle du christianisme.*

VI. — *Le Christ, comme l'individualité parfaite. — Raison pour laquelle Il est apparu au milieu de l'histoire et non à la fin.*

VII. — *L'ordre moral parfait présuppose la liberté morale de chaque personne, mais la liberté véritable n'est acquise par un esprit fini que par voie d'expérience : d'où la nécessité du développement historique après le Christ. — Sens définitif de ce développement. — La tâche actuelle de la moralité nous transporte inévitablement dans le domaine des conditions qui déterminent l'existence historique concrète de la société, ou de l'homme collectif.*

I

Le principe moral absolu, logiquement impliqué dans l'expérience religieuse, contient la plénitude du bien (ou le rapport dans lequel se tenir vis-à-vis de toute chose comme il se doit), non seulement comme une exigence et une idée, mais comme une aptitude réelle pouvant réaliser cette exigence et créer l'ordre moral parfait ou le Royaume de Dieu, dans lequel se réalise le sens absolu de chaque être. C'est en vertu de ce principe supérieur seulement, que le bien moral peut nous donner une satisfaction définitive et pleine, peut être pour nous une vraie bénédiction et une source d'infinie béatitude.

Nous éprouvons la réalité de Dieu, non comme quelque chose de vaguement divin, δαιμόνιον τι, mais nous avons conscience de Lui comme Il est réellement, l'Être totalement parfait ou absolu. Notre âme, elle aussi, se révèle à nous dans notre expérience interne, non seulement comme quelque chose de distinct des faits matériels, mais comme une force positive qui lutte contre les phénomènes matériels et les surmonte. L'expérience de l'ascétisme physiologique fait plus que démontrer la vérité de l'immortalité de l'âme (postulat que Kant n'a pas dépassé); elle justifie aussi l'espérance de la résurrection du corps, parce que dans le triom-

phe de l'esprit sur la matière — comme nous le savons déjà par nos propres expériences préliminaires et rudimentaires — la matière n'est pas anéantie, mais est rendue éternelle, comme image d'une qualité spirituelle et instrument de l'activité de l'esprit.

Nous ne savons pas par expérience ce qu'est la matière en elle-même; ceci est le sujet de l'investigation métaphysique. Les phénomènes psychiques et physiques sont qualitativement distincts quant à la possibilité de les connaître : les premiers sont connus par introspection directe; les seconds au moyen des sens externes; mais l'expérience — tant l'expérience immédiate et individuelle que l'expérience universelle scientifique et historique — montre indubitablement qu'en dépit de cette distinction qualitative, il n'y a pas de séparation radicale entre l'essence réelle de la nature spirituelle et matérielle, que les deux sont intimement liées et en action réciproque constante. Puisque le développement au cours duquel l'univers atteint sa perfection est celui de la manifestation de Dieu en l'homme, ce doit être aussi celui de la manifestation de Dieu en la matière.

Les principales étapes concrètes de ce développement, données de notre expérience, portent le nom traditionnel et significatif de *règnes* : nom significatif, parce qu'il n'est effectivement applicable qu'à la dernière et à la principale de ces étapes, dont généralement on ne tient pas compte. Tenant compte de celle-ci, il y aura cinq règnes : règne *minéral* (ou, plus généralement, inorganique), règne *végétal*, règne *animal*, règne *humain* et *règne de Dieu*.

Les minéraux, les plantes, les animaux, l'humanité naturelle et l'humanité spirituelle, — telles sont les formes typiques de l'existence, au point de vue du développement ascendant de la perfection universelle. D'autres points de vue, on peut multiplier le nombre de ces formes ou de ces degrés, ou, au contraire, les réduire à quatre, trois et deux; plantes et animaux peuvent être groupés en un seul monde organique, ou bien on peut unir sous une conception unique de la nature tout le domaine de l'existence physique, organique et inorganique; en ce cas, il y aurait une division tripartite : règnes divin, humain et naturel; enfin, on peut s'arrêter à une simple opposition entre le Royaume de Dieu et celui de ce monde.

Sans rejeter ces distributions ou toutes autres, il faut reconnaître que les cinq règnes indiqués ci-dessus représentent les *degrés d'existence* ascendants les plus caractéristiques et clairement définis au point de vue de la signification morale qui se réalise dans le développement de la manifestation de Dieu en la matière.

Pierres et métaux se distinguent de tout le reste par leur satisfaction d'eux-mêmes et leur conservatisme extrême; s'il ne dé-

pendant que d'eux, la nature ne se serait jamais éveillée de son sommeil sans rêves, mais, d'autre part, sans eux, la croissance postérieure de la nature aurait été privée de base ou de terrain solides. Les plantes, dans leurs rêves inconscients et immobiles, *se tendent* vers la chaleur, la lumière et l'humidité. Les animaux, au moyen de *sensations* et de *mouvements* libres *cherchent* la plénitude de l'existence sensible : être rassasiés, être sexuellement satisfaits et avoir la joie de l'existence (leurs jeux et chants). L'humanité naturelle, outre tout cela, tend raisonnablement à *améliorer* sa vie par les sciences, les arts et les institutions sociales, la perfectionne réellement sous différents aspects et, finalement, s'élève à l'*idée* d'une absolue perfection. L'humanité spirituelle, ou née de Dieu, non seulement comprend cette absolue perfection par son intelligence, mais l'accepte dans son cœur et dans sa conduite comme *le vrai commencement de ce qui doit être accompli en toutes choses*, aspirant à la réaliser jusqu'au bout et à l'incarner dans la vie de l'univers.

Évidemment, chacun des règnes précédents sert de base immédiate à celui qui le suit : les plantes trouvent leur nourriture dans les matières inorganiques, les animaux existent aux dépens du règne végétal, les hommes aux dépens des animaux et le Royaume divin est composé d'hommes. Si nous examinons quelque organisme que ce soit, au point de vue de sa composition matérielle, nous ne trouvons en lui qu'*éléments* de matière inorganique, mais cette matière *cesse de n'être que matière* dans la mesure où elle entre dans un *plan* spécial de la vie organique, laquelle *utilise* les propriétés chimiques et physiques et les lois de la matière, mais ne se réduit pas à celles-ci. Pareillement, la vie humaine, sous son aspect matériel, se compose de fonctions animales, mais qui n'ont plus ici de valeur par elles-mêmes, comme dans le monde animal, et servent de moyens ou d'instruments pour des fins et des objets nouveaux qui dérivent d'un plan nouveau et supérieur, celui d'une vie rationnelle ou humaine. Le seul but d'un animal (typique) est la satisfaction de la fin et de l'instinct sexuel; mais, quand un homme ne désire que cela, on l'appelle avec raison une brute, non seulement en terme d'injure, mais exactement en ce sens qu'il est tombé à un niveau d'existence inférieur. Tout comme un organisme vivant consiste en matières chimiques qui cessent de n'être que *matières*, ainsi l'humanité est composée d'animaux qui cessent d'être *purement* animaux. Pareillement encore, le Royaume de Dieu est composé d'hommes qui ont cessé d'être *purement* hommes, participant à un plan d'existence nouveau et supérieur, où leurs fins purement humaines deviennent moyens et instruments d'une autre fin définitive.

II

La pierre existe, la plante existe et vit, l'animal vit et est conscient de sa vie dans ses différents états, l'homme comprend le sens de la vie selon des idées, les fils de Dieu réalisent activement ce sens de la vie ou l'ordre moral parfait en toutes choses jusqu'à la fin.

La pierre existe, c'est évident, par l'effet sensible qu'elle produit sur nous; celui qui le nie peut aisément s'en convaincre s'il heurte sa tête contre la pierre, comme on l'a observé depuis longtemps¹. La pierre est l'incarnation la plus typique de la catégorie de l'existence comme telle, et, contrairement à l'idée abstraite de Hegel, elle ne manifeste aucune tendance à passer à l'opposé² : la pierre est ce qu'elle est et a toujours été, le symbole d'une existence sans changement. La pierre ne fait qu'exister, *elle ne vit pas*, de même qu'elle ne meurt pas, puisque les morceaux en lesquels elle peut être brisée ne diffèrent pas qualitativement de la pierre entière³.

La plante non seulement existe, mais vit, ce qui est évident du fait qu'elle meurt; la vie ne présuppose pas la mort, mais la mort, évidemment présuppose la vie; il y a une différence claire et essentielle entre un arbre en croissance et des bûches de bois,

1. Comme Kant le pense avec raison, un tel argument est insuffisant pour la philosophie théorique; quand je traiterai de la théorie de la connaissance, je me propose de discuter la question de l'être des choses; mais, en philosophie morale, on peut s'en tenir à l'argument cité, qui est convaincant pour toute conscience.

2. Comme on sait, selon la dialectique de Hegel l'existence pure passe en néant pur. En réponse à une savante critique, je ferai observer que, tout en considérant la pierre en général comme l'incarnation la plus typique et le symbole d'une existence immuable, je n'identifie pas le moins du monde la pierre avec la catégorie de l'existence et je ne dénie pas les propriétés mécaniques et physiques d'une pierre concrète. Chacun, par exemple, tient le cochon pour l'incarnation la plus typique et le symbole d'une vie charnelle qui ne se contraint en rien et qu'on appelle pour cela « cochonnerie »; mais on ne nie point pour cela qu'outre sa « cochonnerie », chaque cochon possède en outre quatre pattes, deux yeux, deux oreilles, etc...

3. Je parle ici de la pierre comme exemple le plus caractéristique et concret des corps inorganiques en général. Un tel corps, pris à part, n'a pas de vie réelle propre; ceci ne préjuge aucunement la question métaphysique concernant la vie de la nature en général ou la présence d'une âme dans les agrégats naturels plus ou moins complexes tels que sont la mer, les rivières, les fleuves, les montagnes, les forêts. Cependant, des corps inorganiques séparés, tels que des pierres, bien que privés de vie propre, peuvent servir de moyens constants pour l'activité vivante localisée d'êtres spirituels : tels étaient les pierres sacrées, les *béthels* ou *béthils* (maison de Dieu), qui étaient associées avec l'apparition et l'action d'anges ou de forces divines qui paraissaient habiter ces pierres.

entre une fleur fraîche et fanée — une différence à laquelle rien ne correspond dans le règne minéral.

On ne peut nier la vie des plantes ni, pareillement, la conscience chez les animaux; on ne le peut qu'à l'aide d'une terminologie arbitraire et artificielle, qui n'est obligatoire pour personne. Selon le sens naturel du mot, la conscience de quelque chose en général est une correspondance ou action réciproque définie et régulière entre la vie psychique interne d'un être donné et son milieu environnant; une telle corrélation se présente indubitablement chez les animaux. Comme la présence de la vie dans le monde végétal est clairement démontrée par la différence qui existe entre plantes vivantes et mortes, la présence de la conscience chez les animaux est (tout au moins chez les animaux supérieurs, typiques pour tout le règne) illustrée avec évidence par la différence entre un animal qui dort et celui qui veille; car la distinction consiste précisément dans le fait que l'animal qui veille prend part consciemment à la vie qui l'entoure, tandis que la communication directe avec cette vie est nettement supprimée dans le monde psychique de l'animal qui dort⁴. L'animal a non seulement des sensations et des images, mais il les lie entre elles par des associations correctes; et, bien que ce soient les intérêts et les impressions du moment présent qui prédominent dans sa vie, il se rappelle ses propres états passés et prévoit ceux de l'avenir; s'il n'en était pas ainsi, l'éducation et le dressage d'animaux serait impossibles; or, un tel dressage est un fait. Personne ne dénierait la mémoire à un cheval ou à un chien; mais, se souvenir d'une chose ou en avoir conscience, c'est une seule et même chose; nier la conscience chez les animaux, ce n'est qu'une aberration de la conscience humaine chez certains philosophes.

Un seul fait d'anatomie comparée suffirait à condamner cette erreur grossière : nier la conscience des animaux, c'est réduire toute leur vie aux suggestions aveugles de l'instinct, mais alors comment expliquer le développement graduel du cerveau céphalique, organe de l'activité psychique de la conscience chez les animaux supérieurs? Comment cet organe a-t-il pu apparaître et se développer chez ces animaux, si les fonctions correspondantes leur manquent? La vie inconsciente, instinctive n'a donc pas besoin du cerveau céphalique, ceci se déduit avec évidence

4. Les moyens ordinaires par lesquels un animal a conscience de ce qui l'entoure n'existent plus à l'état de sommeil. Mais ceci n'exclut nullement la possibilité de l'existence d'un autre milieu et d'autres moyens d'actions psychiques réciproques, c'est-à-dire d'un autre domaine de la conscience. Dans ce cas, la transition périodique d'une vie psychique donnée d'une sphère de la conscience dans une autre démontrerait, avec plus d'évidence encore, le caractère de vie consciente inhérent à toute vie animale.

du fait que le développement de l'instinct apparaît, en général, avant cet organe et atteint son plus haut degré chez les êtres auxquels il manque. La supériorité des instincts sociaux chasseurs et constructeurs des abeilles et des fourmis ne dépend certainement pas du cerveau céphalique que, à strictement parler, elles n'ont pas, mais du parfait développement de leur système nerveux sympathique.

L'homme diffère des animaux, non par la conscience dont ceux-ci ne sont pas privés, mais par la possession de la raison ou faculté de former des concepts et idées généraux. La présence de la conscience chez les animaux se montre dans leurs mouvements conformes à un but, leur mimique et leur langage de cris variés; le témoignage radical fondamental de la rationalité de l'homme c'est *la parole*, exprimant non seulement les états d'une conscience donnée, mais le sens général de tout. La sagesse antique avait, avec raison, défini l'homme, non pas comme un être possédant la conscience (ce qui est trop peu pour lui), mais comme un être doué de la parole ou un être raisonnable.

La faculté, inhérente à la nature même de la raison et du langage, de concevoir la vérité qui embrasse tout et unit tout, a agi de manière bien différente au sein des peuples variés et distincts, élevant graduellement le règne humain au-dessus du sol de la vie animale. L'essence finale de ce règne humain consiste en l'exigence idéale d'un ordre moral parfait, i. e. l'exigence du Royaume de Dieu.

Par deux voies — l'inspiration prophétique chez les Hébreux et la pensée philosophique chez les Grecs — l'esprit humain s'approcha de l'idée du Royaume de Dieu et de l'idéal du Dieu-homme⁵. Parallèlement à ce double développement intérieur, mais, naturellement plus lent que lui, a lieu le développement externe de l'unification politique et culturelle des principales nations historiques de l'Est et de l'Ouest, qui s'est effectué au sein de l'Empire romain. En Grèce et à Rome, l'humanité naturelle ou païenne atteignit sa limite; elle affirma sa signification absolue et divine : chez les Hellènes, en une belle forme sensuelle et une idée philosophique et, chez les Romains, dans la raison pratique, la volonté, le pouvoir. L'idée d'un homme absolu ou d'un *homme-dieu* fit son apparition; mais, par essence, cette idée ne peut rester abstraite ou simplement spéculative; elle exige d'être *incarnée*. Mais, il est aussi impossible à l'homme de se faire dieu qu'il est impossible à l'animal d'atteindre par ses propres efforts la dignité humaine, la rationalité et le don de

5. Ces deux voies — biblique et philosophique — coïncidaient dans l'esprit du Juif alexandrin Philon, qui, de ce point de vue, est le dernier et le plus grand penseur du monde antique.

la parole. Restant à son propre niveau de développement, la nature animale n'a pu produire que le singe, et la nature humaine que le César romain; tout comme le singe annonce l'homme, ainsi le César divinisé annonce l'homme-Dieu.

III

A l'heure où le monde païen contemplait sa faillite spirituelle en la personne d'un homme-dieu illusoire, — le César qui, dans son impuissance, singeait la divinité, — des esprits philosophiques et des âmes croyantes attendaient l'Incarnation du Verbe divin ou la venue du Messie, Fils de Dieu et Roi de vérité. L'homme-dieu, fût-il le maître du monde entier, n'est qu'un rêve vide, tandis que le Dieu-homme peut révéler sa véritable nature, même sous l'apparence d'un rabbi errant.

L'existence historique du Christ, de même que la réalité de son caractère rappelé dans les Évangiles, ne donnent pas prise à des doutes sérieux; il était impossible de l'inventer Lui, personne ne saurait le faire; et cette image tout à fait historique est l'image de l'homme parfait, — non de l'homme, cependant, qui dit : « Je suis devenu dieu », mais de celui qui dit : « Je suis né de Dieu et envoyé de Lui, j'étais un avec Dieu avant que le monde ne fût. » C'est la raison qui nous fait croire à ces témoignages, car l'apparition historique du Christ comme Dieu-homme, est inséparablement liée à tout le développement du monde. Si l'on niait la réalité de cet événement, on ferait s'écrouler le sens et la finalité de l'univers.

Lorsque les premières formes végétales apparurent dans le monde inorganique, se développant plus tard en un règne luxuriant d'arbres et de fleurs, il serait absurde de prétendre qu'elles apparurent d'elles-mêmes de rien; il serait pareillement absurde de supposer qu'elles ont jailli des combinaisons accidentelles d'éléments inorganiques. La vie est un certain contenu nouveau positif, quelque chose de *plus grand* que la matière sans vie; déduire cette chose plus grande de ce qui est moindre, c'est affirmer que quelque chose peut provenir de rien, ce qui est une absurdité évidente. Entre les phénomènes de la vie végétale et ceux du monde inorganique il y a une continuité, mais *ce dont* ils sont les phénomènes est essentiellement distinct dans les deux règnes, et cette hétérogénéité se manifeste de plus en plus clairement et de façon de plus en plus tranchante à mesure que se développe le nouveau règne. De même, le monde des végétaux et celui des animaux semblent sortir d'une seule et même racine; les formes élémentaires y sont si semblables que la biologie con-

nait même toute une classe d'*animaux-végétaux* (zoophytes); mais, sous cette homogénéité apparente ou phénoménale, se cache indubitablement une diversité fondamentale et essentielle des types, qui se manifeste plus tard en deux directions divergentes ou plans d'existence — le végétal et l'animal. En ce cas aussi, ce qu'il y a de nouveau et de plus grand dans le type animal, en comparaison avec le type végétal, ne peut jamais, sans absurdité évidente, être réduit au moindre, i. e. aux qualités qu'ils ont en commun, car ce serait identifier $a + b$ avec a , ou reconnaître quelque chose comme égal à rien. De manière tout à fait semblable, malgré la proximité étroite et la liaison matérielle intime qu'il y a, dans l'ordre des phénomènes, entre les mondes humain et animal, le caractère essentiel du premier — qui, certes, se manifeste plus clairement chez un Platon ou un Goethe que chez un Papoua ou un Esquimau — présente un contenu nouveau et positif, un certain *plus* (+) d'existence, qui ne peut être déduit de l'ancien type animal. Il se peut qu'un cannibale ne soit pas, de lui-même, beaucoup supérieur au singe, mais il n'est pas un type achevé de l'humanité; une série ininterrompue de générations *de plus en plus parfaites* conduisent de ce cannibale jusqu'à Platon et Goethe, tandis que le singe, aussi longtemps qu'il reste singe, ne devient pas essentiellement *de plus en plus parfait*. Nous sommes en liaison avec nos ancêtres demi-sauvages par une mémoire historique, ou par l'unité de la conscience collective, ce qui n'existe pas chez les animaux; ils n'ont qu'une mémoire individuelle, et le lien physiologique entre les générations qui trouve son expression dans l'hérédité, ne passe pas dans leur conscience; c'est pourquoi, bien que les animaux participent dans une certaine mesure au développement des formes animales et à leur perfectionnement (selon la théorie évolutionniste), les résultats et le but de ces mouvements leur demeurent externes et étrangers. Quant au perfectionnement de l'humanité, il est conditionné par les facultés de raison et de volonté qui existent, même chez le sauvage le plus arriéré, bien qu'à l'état rudimentaire seulement. Mais, comme ces facultés supérieures ne peuvent pas être déduites de la nature animale, formant par cela même un règne humain distinct, de même les caractères propres à l'homme spirituel — à l'homme qui non seulement se perfectionne, mais est déjà parfait, au Dieu-homme — ne peuvent être déduits des qualités et des états de l'homme naturel. En conséquence, le Royaume de Dieu ne peut être conçu comme le résultat du développement ininterrompu d'un monde purement humain; *le Dieu-homme n'est pas identique à l'homme-dieu*. bien qu'au sein de l'humanité naturelle des individualités distinctes aient pu exister et aient existé qui anticipaient la vie supérieure qui allait venir. Comme un « crinoïde » se présente à première

vue comme une plante aquatique, alors qu'il est déjà indubitablement un animal, ainsi, les porteurs du Royaume de Dieu, à leurs débuts, ne paraissent pas différer et ne diffèrent en rien des hommes de ce monde, bien que le principe d'un nouvel ordre de choses vive et agisse déjà en eux.

Le fait que les formes ou les types supérieurs d'existence apparaissent ou se révèlent après les inférieurs ne prouve aucunement que les premiers sont produits ou créés par ces derniers. L'ordre de la réalité n'est pas identique à l'ordre des apparences. Les types et états d'existence supérieurs les plus riches et les plus positifs sont métaphysiquement antérieurs aux inférieurs, bien que se manifestant et se révélant après ceux-ci. Ceci ne nie pas l'évolution; on ne peut la nier, elle est un fait; mais, affirmer que l'évolution crée les formes supérieures au moyen des inférieures, c'est-à-dire, en définitive, de rien, cela veut dire substituer au fait une absurdité logique. L'évolution des types inférieurs d'existence ne peut, par elle-même, créer les types supérieurs, mais elle produit des conditions matérielles ou un milieu favorable pour que le type supérieur se manifeste ou se révèle. Ainsi, chaque apparition d'un nouveau type d'existence est, dans un certain sens, une *création nouvelle*; mais ce n'est pas une création hors de rien; la base matérielle d'apparition du type nouveau, c'est l'ancien; le contenu positif propre du type supérieur ne surgit pas *de novo*, mais existe de toute éternité; il ne fait qu'entrer, à un moment donné du développement, dans un autre ordre d'existence, le monde des phénomènes. Les conditions d'apparence du phénomène proviennent de l'évolution naturelle du monde matériel; ce qui apparaît provient de Dieu *.

IV

Les rapports réciproques des types fondamentaux d'existence (qui apparaissent aussi comme les degrés principaux du développement du monde) ne se limitent pas à ce fait négatif que ces types, ayant chacun ses particularités, ne se réduisent pas l'un à l'autre : il y a une liaison directe entre eux qui donne une unité positive à tout l'ensemble du développement. Cette unité (dont nous ne pouvons examiner ici l'essence éternelle) se révèle de trois façons : premièrement, chaque type nouveau présente une *condition nouvelle* nécessaire à la réalisation du but

6. La relation primordiale entre Dieu et la nature se trouve en dehors des limites du développement cosmique et constitue un sujet purement métaphysique qui n'est ici qu'effleuré.

suprême et final, à savoir à la manifestation réelle dans le monde de l'ordre moral parfait du Royaume de Dieu, à la « révélation de la liberté et de la gloire des fils de Dieu » (Rom., VIII, 19-21).

Pour atteindre son but suprême ou manifester sa valeur absolue, un être doit d'abord *exister*, puis être *vivant*, puis être *conscient*, puis être *raisonnable*, et, enfin, être *parfait*. Les conceptions de ces défauts consistant à ne pas être, à être sans vie, sans conscience, dépourvu de raison sont *logiquement* incompatibles avec l'idée de perfection. L'incarnation concrète de chacun des degrés positifs de l'existence forme précisément les règnes réels de l'univers, de sorte que les règnes inférieurs, eux aussi, font partie de l'ordre moral, comme conditions nécessaires de sa réalisation. Mais cette relation en qualité d'instrument n'exprime pas toute l'unité du monde, telle qu'elle est donnée par l'expérience; les types inférieurs gravitent vers les supérieurs, tendent à les atteindre, ont en eux comme une limite et une fin; ce fait manifeste aussi le caractère finaliste de tout le développement (l'exemple le plus frappant de cette tendance est le caractère anthropomorphe du singe, — déjà relevé). Enfin, la liaison positive des règnes gradués se marque dans le fait que chaque type inclut ou embrasse les types inférieurs en lui-même — et à mesure qu'il est supérieur, il le fait plus complètement. Le développement du monde est, donc, non seulement croissance et perfectionnement, il est aussi concentration de l'univers. Les plantes s'assimilent physiologiquement leur milieu ambiant (les substances inorganiques et les phénomènes physiques qui les nourrissent et favorisent leur croissance); les animaux se nourrissent de plantes et, en outre, s'assimilent psychologiquement, en en prenant conscience, un cercle plus large de phénomènes avec lequel ils entrent en rapport par la sensation; l'homme, en plus de tout ceci, recueille en lui, par la raison, des sphères lointaines d'existence, dont il n'a pas la sensation immédiate; à un degré élevé de développement, il peut embrasser tout en un et comprendre le sens de tout; enfin, le Dieu-homme ou la Raison vivante (Logos), non seulement comprend abstraitement le sens de tout, mais le réalise effectivement, ce qui est l'ordre moral parfait, en embrassant et unissant tout par la force vivante personnelle de l'amour. La fin suprême de l'homme comme tel (du pur homme) et du monde purement humain est de *rassembler tout l'univers en idée*; la fin du Dieu-homme et du Royaume de Dieu est de *rassembler tout l'univers en réalité*.

Mais, comme le monde végétal ne supprime point le monde inorganique, le reléguant seulement à une place inférieure et subordonnée, comme la même chose arrive à des étapes suivantes du développement universel, ainsi, à son terme, le Royaume divin ne supprime point, quand il apparaît, les types inférieurs

LE BIEN VIENT DE DIEU

d'existence, mais les met tous à leur vraie place, non plus comme des sphères distinctes d'existence, mais comme des organes à la fois spirituels et physiques d'un univers *ayant retrouvé un centre*, liés entre eux par une solidarité interne absolue et une action réciproque. Telle est la raison pour laquelle le Royaume de Dieu est identique à la réalité de l'ordre moral absolu ou, ce qui est la même chose, à une résurrection générale et ἀποκατάστασις τῶν πάντων.

V

Quand on décrit le Dieu-homme qui commence le Royaume divin comme « un idéal », cela ne veut pas dire qu'il est seulement objet d'une idée et qu'il ne serait pas réel : il est appelé idéal, seulement dans ce sens selon lequel un homme peut être dit un idéal pour l'animal, ou une plante un idéal pour la terre hors de laquelle elle croît. La plante est davantage idéale, en ce sens qu'elle possède une plus grande dignité, mais elle a une *réalité* ou plénitude d'existence plus grande et non pas moindre en comparaison d'un bloc de terre. On peut dire la même chose de l'animal comparé à la plante, de l'homme naturel comparé à l'animal et du Dieu-homme comparé à l'homme naturel. Dans l'ensemble, la dignité plus grande du contenu idéal est en proportion directe de l'accroissement en pouvoir réel : la plante a le pouvoir réel (tel celui de transformer les matières inorganiques pour ses propres fins) que la motte de terre n'a pas ; l'homme est bien plus puissant que le singe et le Christ a un pouvoir incomparablement supérieur à celui du César romain.

L'homme naturel diffère de l'homme spirituel, non parce que l'élément spirituel supérieur lui manque, mais parce qu'il n'a pas par lui-même la force de réaliser complètement cet élément ; pour l'obtenir, il doit être fertilisé par un nouvel acte créateur, ou par l'effet de ce qu'en théologie on appelle *grâce*, laquelle donne aux fils des hommes « le pouvoir de devenir enfants de Dieu » (Jean, 1, 12). Selon la doctrine des théologiens orthodoxes, la grâce ne supprime pas la nature en général et la nature morale de l'homme en particulier, mais la *perfectionne*. La nature morale de l'homme est une condition nécessaire et une donnée préalable de la manifestation de Dieu en l'homme.

De même que ce n'est pas n'importe quelle matière inorganique, mais seulement certaines combinaisons chimiques qui peuvent être assimilées par la force vitale et faire partie des organismes végétaux et animaux, ainsi, ce ne sont pas tous les êtres vivants, quels qu'ils soient, mais seulement ceux qui sont doués d'une nature morale, qui peuvent recevoir les effets de la

grâce et devenir membres du Royaume de Dieu. Les débuts de la vie spirituelle sont inhérents à la nature même de l'homme et se trouvent dans les sentiments de pudeur, de pitié et de révérence, ainsi que dans les règles de conduite qui découlent de ces sentiments et qui sont sauvegardées par la conscience ou par le sentiment conscient du devoir.

Ce bien naturel en l'homme est un bien imparfait et il est logiquement inévitable que, comme tel, il demeure toujours imparfait; autrement, nous devrions admettre que l'infini peut provenir de l'addition de grandeurs finies, que l'absolu peut provenir du conditionnel et, finalement, que quelque chose peut provenir de rien. La nature humaine ne contient pas et, par conséquent, ne peut pas d'elle-même donner naissance à l'infini réel ou à la plénitude de la perfection; mais elle contient, en vertu de la raison ou du sens universel qui lui sont inhérents, la possibilité de cet infini moral et la tendance à sa réalisation, i. e. à recevoir en soi la Divinité. Un être sans parole ayant tendance à la rationalité n'est qu'un pur animal, mais l'être en possession de la raison cesse d'être un animal et devient un homme, formant un nouveau règne, lequel ne se déduit pas des formes intérieures par une simple évolution continue; pareillement, ce nouvel être, lui aussi, cet être rationnel, mais pas pleinement rationnel, cet être imparfait et qui tend seulement à la perfection n'est qu'un pur homme, alors que l'être qui possède la perfection ne peut être *purement* humain; il est la révélation d'un Royaume nouveau et définitif de Dieu, dans lequel se réalise non un bien relatif, mais le Bien absolu, la dignité de l'existence, tout ceci ne se déduisant pas du relatif, car il y a dans ce cas une différence de qualité, non de quantité ou de degré.

Le Dieu-homme se distingue du pur homme, non en ce qu'il serait la représentation d'un idéal, mais en ce qu'il est l'idéal *réalisé*. Le faux idéalisme qui tient l'idéal comme inexistant et estime que sa réalisation n'est pas nécessaire, ne mérite pas la critique. Mais ici se pose une autre question dont il faut tenir compte : si nous admettons que l'homme divin ou parfait doit avoir une réalité et n'a pas seulement d'importance en idée, on pourrait nier le fait historique de Son apparition dans le passé; mais, une telle négation n'a pas de fondement rationnel, bien plus, elle enlève au développement de l'histoire universelle toute signification. Si le personnage historique, qui nous est connu par les livres du Nouveau Testament n'était pas le Dieu-homme, ou, selon la terminologie de Kant, « l'idéal » réalisé, Il ne pourrait être qu'un produit de l'évolution historique; mais, dans ce cas pourquoi cette évolution n'a-t-elle pas été plus loin dans la même direction et produit d'autres per-

sonnages encore plus parfaits? Pourquoi, après le Christ y a-t-il progrès dans tous les domaines de la vie, à l'exception de ce domaine fondamental de la puissance spirituelle personnelle?

Tout qui ne ferme pas délibérément les yeux doit reconnaître l'abîme qu'il y a entre le type le plus noble d'une sagesse naturelle, cherchant sa voie, tel que l'a immortalisé Xénophane dans ses mémoires ou Platon dans ses dialogues, d'une part, et, d'autre part, la manifestation rayonnante d'une spiritualité triomphante qui s'est conservée dans les Évangiles et qui aveugla Saul pour le transformer. Cependant, il y a moins de quatre siècles de Socrate au Christ; et, si, pendant cette courte période, l'évolution historique a pu produire un tel accroissement de puissance spirituelle dans la personnalité humaine, comment se fait-il que, dans un laps de temps beaucoup plus long et dans une période de progrès historiques rapides, l'évolution s'est montrée incapable non seulement de produire un progrès correspondant en perfection personnelle spirituelle, mais même de conserver ce niveau? Pourquoi, par exemple, Spinoza et Kant, qui ont vécu seize ou dix-sept siècles après le Christ et qui représentaient des types très nobles de sagesse naturelle, peuvent-ils être comparés à Socrate, tandis qu'il ne viendra à l'idée de personne de les mettre en comparaison avec le Christ? Ce n'est pas, parce qu'ils avaient un domaine d'activité différent. Ou bien, voici des hommes célèbres dans le domaine religieux : Mahomet, Savonarole, Luther, Calvin, Ignace de Loyola⁷, Fox, Swedenborg, tous étaient hommes de personnalité puissante; mais essayez donc honnêtement de les comparer au Christ! Enfin, les personnages historiques qui se rapprochent le plus de l'idéal moral, tel saint François, reconnaissent de manière définie leur dépendance directe à l'égard du Christ, en tant qu'être supérieur.

VI

Si le Christ ne représente qu'un degré relatif de perfection morale, l'absence d'étapes ultérieures de perfection durant près

7. On sait qu'Auguste Comte, dans des lettres écrites peu avant sa mort, plaçait Ignace de Loyola plus haut que le Christ; mais cette appréciation, comme d'autres opinions émises par lui et même les actes du fondateur de la Philosophie positive, prouvent à tous les esprits non prévenus que ce penseur, qui avait durant sa jeunesse souffert pendant deux ans d'une maladie du cerveau, se trouvait de nouveau au seuil de la folie dans les dernières années de sa vie. (Voir mon article sur Comte dans le *Dictionnaire Encyclopédique Brockhaus-Efron*.)

de deux mille ans de la croissance spirituelle de l'humanité est tout à fait incompréhensible. S'il est le type absolument supérieur produit par le développement de l'évolution naturelle, il aurait dû, alors, apparaître *à la fin* et non au milieu de l'histoire. Au reste, Il ne pourrait être un simple produit de l'évolution historique, parce qu'entre la perfection absolue et la perfection relative, il y a une différence, non de degré et de quantité, mais d'essence et de qualité et qu'il est logiquement impossible de déduire la première de la seconde.

Le sens de l'histoire en son développement réel nous oblige à reconnaître en Jésus-Christ, non le dernier mot du règne humain, mais le premier, tout-unissant et tout unique Verbe du Royaume de Dieu — non l'homme-Dieu, mais le Dieu-homme, ou l'individualité absolue. De ce point de vue, on comprend bien pourquoi Il apparut *au milieu* de l'histoire et non à son terme. Comme la fin du développement du monde est la révélation du Royaume de Dieu ou de l'ordre moral parfait réalisé par une nouvelle humanité *qui croît spirituellement ayant* comme souche le Dieu-homme, il est évident que ce phénomène universel doit être précédé par l'apparition individuelle du Dieu-homme lui-même. Comme la première moitié de l'histoire, jusqu'au Christ, préparait le milieu ou les conditions externes de Sa naissance personnelle, ainsi, la seconde moitié prépare les conditions externes de Sa révélation universelle ou de la venue du Royaume de Dieu.

Ici aussi, la loi générale, logiquement certaine, de l'ordre universel trouve son application : le type supérieur d'être n'est pas créé par le développement précédent, n'étant que conditionné par lui quant à sa manifestation. Le Royaume de Dieu n'est pas plus un *produit* de l'histoire chrétienne, que le Christ n'est un produit de l'histoire juive ou païenne; l'histoire élaborait et élabore seulement les *conditions* naturelles et morales nécessaires pour la révélation du Dieu-homme et de l'humanité divinisée.

VII

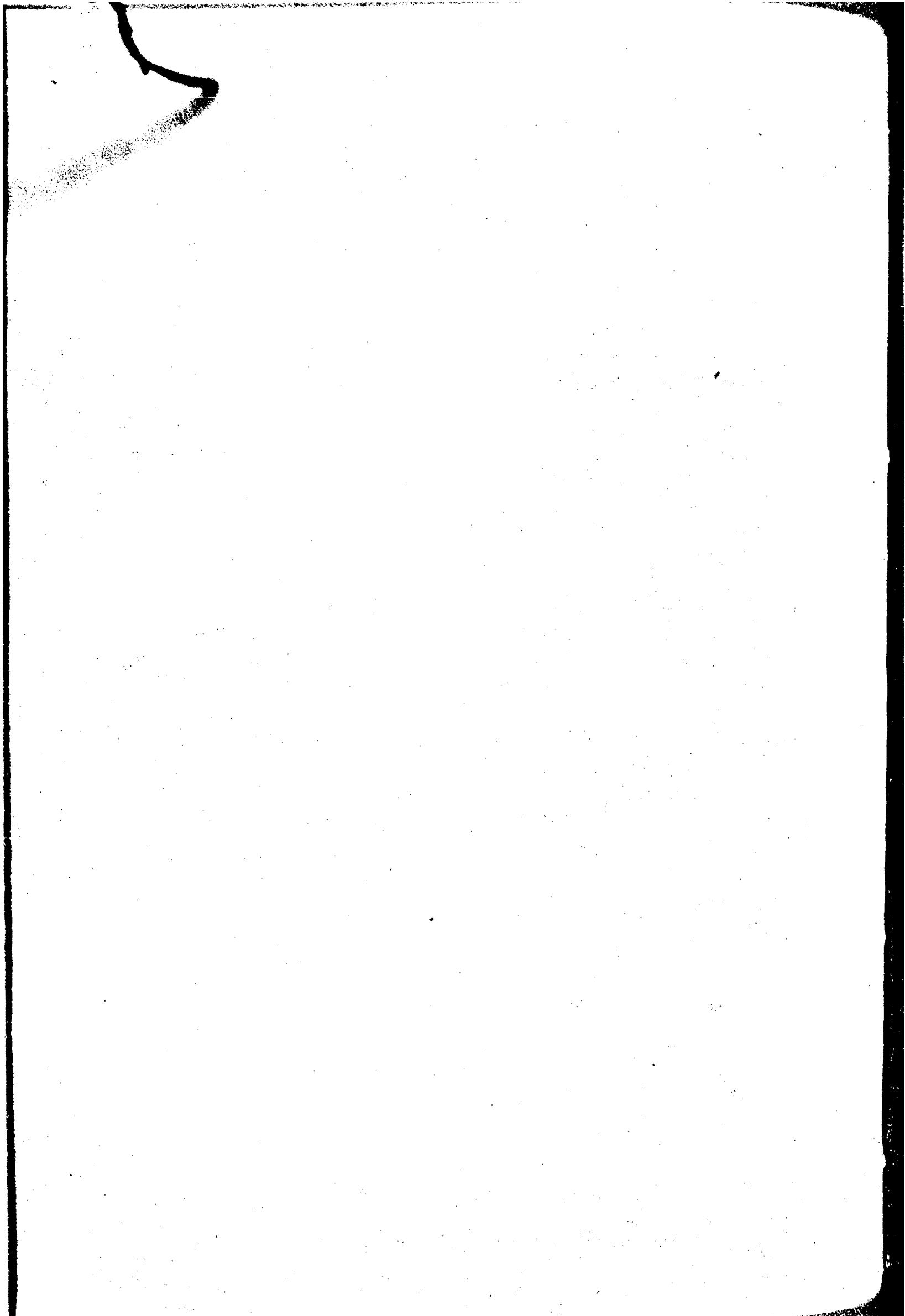
Le vrai Dieu-homme a révélé le Royaume de Dieu aux hommes par Sa parole et par l'œuvre de toute Sa vie, à commencer par la victoire remportée sur toutes les tentations du mal *moral* pour terminer par la résurrection, c'est-à-dire la victoire sur le mal *physique* ou sur la loi de mort et de corruption; mais, selon le sens même et la loi de ce nouveau Royaume, la révélation de celui-ci n'est pas encore sa réalisation. En donnant une im-

portant absolue à chaque personne, l'ordre moral parfait présuppose la liberté morale de chacun; mais, la vraie liberté n'est acquise par un esprit fini que par l'expérience; un choix libre n'est possible qu'à celui qui connaît ou a expérimenté ce qu'il choisit aussi bien que l'opposé. Or, bien que le Christ ait définitivement vaincu le mal dans le vrai centre de l'univers, c'est-à-dire en lui-même, cependant, la victoire sur le mal sur toute la circonférence du monde, i. e. dans l'ensemble collectif de l'humanité, doit être remportée par l'épreuve propre de l'humanité. Ceci exige un nouveau développement du monde chrétien qui a été baptisé en le Christ, mais qui n'a pas encore revêtu le Christ⁸.

Le vrai fondement de l'ordre moral parfait, c'est l'universalité de l'esprit du Christ, capable de tout embrasser et régénérer. Dès lors, la tâche essentielle de l'humanité est d'accepter le Christ et de considérer toute chose dans l'esprit du Christ, rendant ainsi possible l'incarnation de Son Esprit en toute chose. Son incarnation, en effet, ne peut n'être qu'un événement physique. De même que pour l'incarnation individuelle du Verbe de Dieu le consentement d'une volonté personnelle féminine fut nécessaire : « Qu'il me soit fait selon votre parole », ainsi, pour l'incarnation universelle de l'Esprit du Christ ou pour la manifestation du Royaume de Dieu, il faut le consentement de la volonté collective de l'humanité pour le rétablissement de l'union de toutes choses avec Dieu. Pour que ce consentement soit pleinement conscient, il est nécessaire que le Christ soit compris, non seulement comme le principe absolu du bien, mais aussi comme la plénitude du bien, en d'autres termes, qu'il s'établisse un rapport chrétien (et anti-chrétien) à l'égard de tous les aspects et de tous les domaines de la vie humaine. Pour que ce consentement soit parfaitement libre, pour qu'il soit un acte moral véritable et l'accomplissement d'une vérité intérieure est non l'effet d'une force supérieure dominante, il faut que le Christ s'éloignât dans la sphère transcendante de l'existence invisible et qu'Il retirât son influence active du cours de l'histoire humaine. Cela apparaîtra, quand la société humaine dans son ensemble, et pas seulement des personnes particulières, sera prête à choisir consciemment et librement entre le bien absolu et ce qui lui est opposé. Ainsi, l'exigence morale absolue,

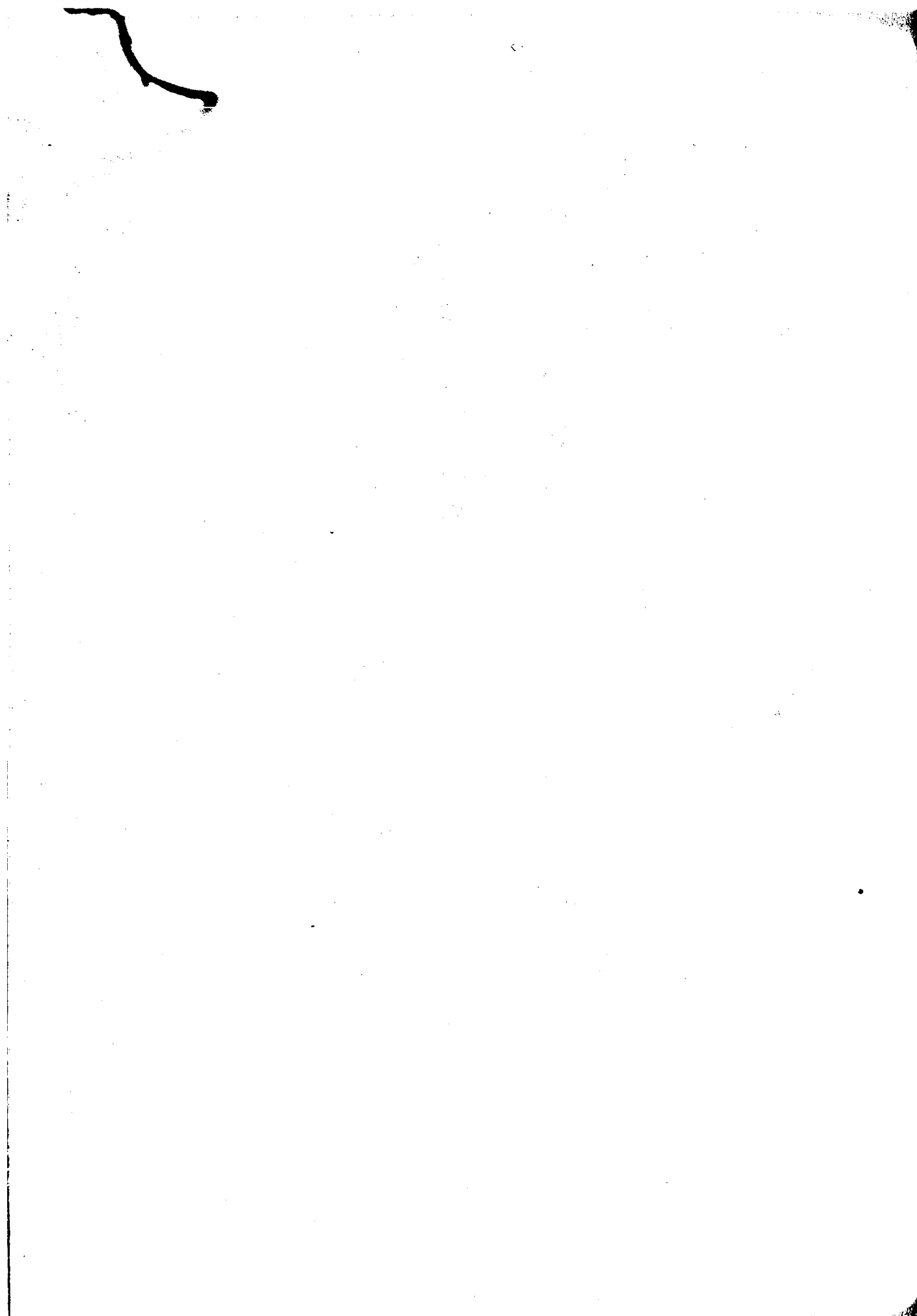
8. Un lecteur quelque peu attentif sera convaincu que je n'ai donné aucun motif sérieux permettant de me reprocher l'identification absurde du Royaume de Dieu avec la chrétienté historique ou avec l'Eglise visible (laquelle, au juste ?). Je me refuse à admettre semblable identification, tant implicitement qu'explicitement, pas plus que je ne reconnais comme homme « spirituel » ou « fils de Dieu » tout vaurien baptisé.

« Soyez parfaits comme votre Père Céleste est parfait » s'adresse à chaque homme non comme à une entité séparée, mais collectivement avec les autres (*soyez, et non sois*); et, si cette exigence est comprise et acceptée comme la tâche réelle de vie, elle nous introduit inévitablement dans le domaine des conditions, qui déterminent l'existence *historique* concrète de la *société* ou de l'homme collectif.



TROISIÈME PARTIE

**LE BIEN A TRAVERS L'HISTOIRE
DE L'HUMANITÉ**



CHAPITRE PREMIER

PERSONNE ET SOCIETE

- I. — *La séparation entre l'individu et la société n'est qu'une illusion morbide (explication).*
- II. — *La personnalité humaine comme telle, en vertu de la raison et de la volonté qui lui sont inhérentes, est capable de réaliser des possibilités illimitées; en d'autres mots, elle est une forme spéciale ayant un contenu infini. — Chimère de la personnalité se suffisant à elle-même et chimère de la société impersonnelle. — La société est impliquée dans la notion même de la personnalité comme force de connaissance rationnelle et d'action morale, ce qui n'est possible que dans une existence sociale (preuves). — La société est le contenu objectivement réalisable de la personnalité rationnelle et morale, non sa limite extérieure, mais son complément essentiel. — Elle incarne l'intégralité indivisible de la vie universelle, réalisée déjà partiellement dans le passé (tradition commune), réalisée partiellement dans le présent (services sociaux) et anticipant la réalisation parfaite future (idéal commun). — A ces moments permanents de la vie individuelle et sociale correspondent, dans l'évolution historique, trois degrés principaux : le clan (passé), le degré national ou de l'État (présent), et le degré universel (avenir). — Une distinction claire entre ces degrés et aspects de la vie se manifeste dans l'histoire comme la transformation successive de l'un dans l'autre; jamais comme la présence exclusive et fixe de l'un d'eux.*
- III. — *La société, c'est la personnalité complétée et élargie, la personnalité, c'est la société concentrée et restreinte. — La tâche historique de la moralité consiste non à créer une solidarité entre la personne et la société, mais à rendre cette solidarité consciente, à la transformer d'involontaire en volontaire, de sorte que chaque personne comprenne, accepte, accomplisse la tâche commune comme la sienne propre.*
- IV. — *La moralité effective est une action réciproque de la personne et de son milieu. — L'homme apparaît, dès le début, comme un être individuel-social; toute l'histoire n'est qu'un approfondissement, une élévation et un élargissement de cette vie à deux aspects, individuelle et sociale. — De ces deux termes indivisibles et corrélatifs, la personnalité est l'élément mobile et dynamique, tandis que la*

société est l'élément inerte, conservateur et statique de l'histoire. — Il ne peut y avoir d'antagonisme de principe entre la personne et la société, mais seulement des conflits entre les différentes étapes de l'évolution personnelle-sociale.

V. — *Le clan (au sens large), comme incarnation rudimentaire de la moralité intégrale (religieuse, altruiste et ascétique), ou réalisation de la dignité personnelle humaine dans le cercle social le plus étroit et le plus fondamental (explications et preuves).*

VI. — *Le contenu moral de la vie du clan est éternel; la forme de la vie coutumière est rompue par le développement de l'histoire. — Tendance de cette rupture. — Transition du clan par la tribu à la nation ou à l'État. — Sens profond du mot « patrie ».*

VII. — *Le clan devient famille, quand est créé un nouvel ensemble social plus large (la patrie). — Explications. — Influence de l'élément personnel dans la transition du clan à l'État.*

VIII. — *Chaque groupe social n'a que des droits relatifs et conditionnels sur l'être humain. — Une organisation sociale, fût-elle même d'ordre supérieur (p. ex. l'État) n'a aucun droit sur le contenu moral éternel qui est présent même dans les formes relativement inférieures de la vie (p. ex. de la vie du clan). — Explication détaillée tirée d'Antigone de Sophocle.*

I

Nous savons que le bien dans son sens plein, l'idée d'honneur ou de la satisfaction s'y trouvant incluse, se définit finalement comme le véritable ordre moral exprimant ce qui, d'une manière absolue, est obligatoire et désirable de la part de chacun envers tous et de tous envers chacun. Il s'appelle le Royaume de Dieu; du point de vue moral, il est tout à fait évident que la réalisation du Royaume de Dieu est le seul but final de toute vie et de toute activité, étant le bien, le bonheur et la béatitude suprêmes. Il est pareillement évident, pour qui envisage ce sujet attentivement et concrètement, que le véritable ordre moral ou le Royaume de Dieu est, tout à la fois, affaire d'intérêt pleinement universel et d'intérêt pleinement individuel : *chacun* le veut pour soi et pour tous et ne peut l'obtenir qu'*ensemble avec tous*. En conséquence, il ne peut y avoir d'opposition essentielle entre la personne et la société; il n'y a pas à se poser la question de savoir lequel des deux est une fin, lequel n'est qu'un moyen; une telle question supposerait l'existence réelle de l'individu à titre d'entité se suffisant à elle-même et renfermée sur elle-même, alors qu'en vérité chaque personne individuelle n'est que le point de rencontre d'une multitude infinie

de relations avec d'autres; la détacher de ces relations signifie enlever à sa vie tout contenu réel et transformer la personnalité en une vaine et vide possibilité d'existence. S'imaginer que le centre personnel de notre être est réellement détaché de notre milieu et de la vie générale qui nous unit aux autres centres, ce n'est qu'une illusion malade de notre propre conscience.

Quand on trace à la craie un trait devant les yeux d'un coq, celui-ci, on le sait, prend ce trait pour une barrière fatale qu'il lui est tout à fait impossible de franchir; il est évidemment incapable de comprendre que la signification obsédante et fatale que présente pour lui le trait de craie provient uniquement de ce qu'il est occupé exclusivement par ce fait inaccoutumé et inattendu et, par suite, *n'est pas libre* à l'égard de celui-ci. Cette erreur, naturelle pour le coq, est moins naturelle pour un homme qui pense et qui raisonne : cependant, lui aussi, trop souvent, ne réussit pas à comprendre que certaines limitations de notre personnalité paraissent insurmontables et imperméables, uniquement à cause de la concentration exclusive de notre attention sur celles-ci et que la séparation fatale du « moi » par rapport à toute autre chose n'est due qu'au fait qu'il se la représente comme fatale; lui aussi est victime d'autosuggestion, laquelle, tout en ayant certains fondements suggestifs, est aussi factice et pourrait aussi aisément être surmontée que la ligne à la craie.

Cette illusion, en vertu de laquelle l'homme individuel se tient pour réel en son état de séparation de tout et préjuge que cette séparation factice est le fondement véritable et même le seul point de départ pour toutes ses relations, — cette illusion d'un subjectivisme abstrait produit des ravages, non seulement dans le domaine métaphysique (qu'elle arrive même à abolir entièrement), mais aussi dans le domaine de la vie morale et politique. Elle est la source de beaucoup de théories compliquées, de contradictions inconciliables et de questions insolubles. Mais, tout cet état de choses insoluble, toute cette fatalité disparaîtraient si, sans craindre les noms célèbres, nous prenions en considération ce simple fait que les théories et les problèmes insolubles en question n'ont surgi que du point de vue du coq hypnotisé.

II

La personnalité humaine, et, par conséquent, chaque individu humain, présente une possibilité de réaliser une plénitude d'être, ou, en d'autres termes, est une forme particulière d'un contenu infini

La raison humaine contient une possibilité infinie de reconnaître en vérité d'une manière de plus en plus complète le sens de toutes choses; la volonté de l'homme comporte une pareille possibilité infinie de réaliser de manière de plus en plus parfaite, dans la vie et le milieu particuliers, ce sens universel. La personnalité humaine est infinie : c'est un axiome de la philosophie morale. Mais, quand le subjectivisme abstrait trace son trait à la craie devant les yeux du penseur qui n'y prend pas garde, l'axiome le plus fécond devient une absurdité désespérée. La personnalité humaine, en tant qu'elle contient des possibilités infinies, s'abstrait de toutes les conditions concrètes et de tous les résultats effectifs de sa réalisation dans et par la société, et même s'y oppose. Il apparaît une contradiction insoluble entre l'individu et la société et une « question fatale » se pose : lequel de ces deux principes doit être sacrifié à l'autre ? Ceux qui sont hypnotisés par le point de vue individualiste affirment l'indépendance de la personnalité distincte, laquelle définit d'elle-même toutes ses relations, et regarde les liens sociaux et l'ordre collectif comme une limite extérieure et une restriction arbitraire qui doivent à tout prix être écartées. Par ailleurs, les penseurs qui sont sous le charme du collectivisme ne voient dans la vie de l'humanité qu'un jeu des masses humaines et tiennent l'individu comme un élément infime et transitoire de la société, sans aucun droit propre et dont on ne doit tenir aucun compte dans la recherche d'un soi-disant bien commun. Mais que faire d'une société constituée par des créatures sans droit ni personnalité, par des zéros moraux ? Sera-ce encore une société humaine ? En quoi consistera et d'où lui viendra sa dignité et aussi la valeur de son existence ? En quoi résidera-t-elle ? Comment une société semblable subsistera-t-elle ? N'est-il pas évident qu'il n'y a là qu'une triste chimère, aussi irréalisable qu'indésirable ? Toutefois, l'idéal opposé d'une personnalité qui se suffit à elle-même est pareillement chimérique. Enlevez à une personnalité humaine *concrète* tout ce qui est conditionné de quelque façon que ce soit par ses relations avec les groupements sociaux et collectifs, vous obtiendrez seulement une entité animale, n'ayant qu'une simple possibilité ou une forme vide d'existence humaine, — c'est-à-dire quelque chose d'absolument inexistant dans la réalité. Ceux qui eurent occasion de descendre en enfer ou de monter au ciel, comme, par exemple, Dante et Swedenborg ne trouvèrent pas, là non plus, d'individus isolés, mais seulement des groupes et cercles sociaux.

L'état social n'est pas une condition surajoutée à la vie individuelle, mais est contenu déjà dans la définition même de la personnalité, laquelle est essentiellement une force qui connaît rationnellement et agit moralement, — connaissance et activité

qui, l'une et l'autre, ne sont possibles que dans la vie de communauté. La connaissance rationnelle, sous son aspect formel, est conditionnée par *les notions générales*, lesquelles expriment une unité de signification dans une multiplicité sans fin de phénomènes. Or, ce qui, dans les idées, est commun réellement et objectivement (le sens général) se manifeste dans le langage comme moyen de communication, sans lequel ne peut se développer une activité rationnelle qui, faute de se réaliser, s'atrophie naturellement, disparaît graduellement, pour ne devenir que purement potentielle. Le langage — cette raison concrète — ne peut avoir été l'œuvre d'un individu isolé; par conséquent, un tel individu n'aurait pu être doué de raison, n'aurait pas été un homme. Par son côté *matériel*, la connaissance de la vérité est basée sur l'expérience, expérience héréditaire, collective, s'accumulant graduellement; l'expérience d'un être absolument isolé, même s'il en pouvait exister de tel, serait évidemment tout à fait insuffisante pour connaître la vérité. Quant à la détermination *morale* de la personnalité, il est clair que l'idée du bien ou de la valeur morale, tout en n'étant pas uniquement une conséquence des rapports sociaux (comme beaucoup le pensent), ne trouve son développement concret ou la *réalisation* de l'idée du bien que dans un milieu social et par l'action réciproque de celui-ci. Sous cet aspect, particulièrement important, la société n'est rien d'autre que la réalisation objective de ce qui est le contenu de la personnalité.

Au lieu d'une contradiction insoluble de deux principes s'excluant mutuellement, de deux « *ismes* » abstraits, nous trouvons en réalité deux termes corrélatifs, dont chacun exige et présume l'autre logiquement et historiquement. Par sa signification essentielle, la société n'est pas une limite extérieure de la personnalité, mais son achèvement intime; elle n'est pas une somme arithmétique, ni un agrégat mécanique d'individus qui la composent, mais une intégralité indivisible de la vie générale, déjà partiellement réalisée dans le passé et conservée par la *tradition* sociale permanente, réalisée partiellement dans le présent au moyen des *services* sociaux, et anticipant sa réalisation parfaite dans le futur sous la forme d'un idéal social conçu par les meilleurs esprits.

A ces trois moments fondamentaux et permanents de la vie sociale et personnelle — religieux, politique et prophétique — correspondent dans l'évolution entière du développement historique trois étapes principales concrètes de la conscience humaine et de l'organisation de la vie : 1) l'étape du *clan*, appartenant au passé bien que conservée sous une forme modifiée dans la famille; 2) l'*État national*, qui domine à présent; et, enfin, 3) la communion *universelle* de la vie, idéal de l'avenir.

A tous ces degrés, la société est essentiellement l'*accomplissement* moral ou la *réalisation* de la personne dans un cercle donné de la vie; c'est seulement l'étendue de ce cercle qui varie: à la première étape il est limité pour chacun à sa propre tribu; à la seconde, à sa patrie; ce n'est qu'à la troisième étape que la personnalité humaine, ayant atteint une claire conscience de son infinité intime, s'efforce de la réaliser dans une *société parfaite*, y abolissant toutes limitations tant dans la nature que dans l'extension de l'activité réciproque.

III

Chaque être humain, comme personnalité, possède une potentialité de perfection ou d'infini positif, notamment, par sa faculté de comprendre toutes choses à l'aide de sa raison ou d'embrasser toutes choses par son cœur et d'entrer dans une communion vivante avec tout. Ce double infini — le pouvoir de concevoir l'idée et celui de vouloir et d'agir, appelé dans la Bible (selon l'interprétation des Pères de l'Église) image et ressemblance de Dieu — est un attribut immuable de chaque personne : en cela consistent la signification absolue, la dignité et la valeur de la personnalité humaine, ainsi que le fondement de ses droits inaliénables¹.

Il est clair que la réalisation de cet infini, ou la réalité de la perfection, exige que tous y participent; ce ne peut être l'attribut personnel de chacun *pris à part* et chacun ne se l'assimile que par relation avec tous : en d'autres termes, en restant isolé et limité, l'individu se prive lui-même de la plénitude réelle de la vie, c'est-à-dire de la perfection et de l'infini. Se prétendre séparé et isolé est même impossible physiquement pour la personne; tout ce que contient la vie de la communauté affecte, d'une manière ou d'une autre, les personnes particulières; cela devient une part d'elles-mêmes et n'atteint sa réalité finale ou son complément qu'en ces personnes et par elles; ou, si nous considérons la même chose d'un autre point de vue, tout le con-

1. Cette signification de l'« image et de la ressemblance de Dieu », qu'on voit dans une liaison interne et une différence relative des termes, est essentiellement la même que celle indiquée plus haut dans la deuxième partie. Il est évident, en effet, qu'un pouvoir infini de conception et de compréhension ne peut nous donner que l'*image* (le « schéma ») de la perfection, tandis qu'une aspiration infinie, ayant comme but la réalisation *effective* de la perfection, est le commencement de notre *ressemblance* au Dieu vivant, qui est la perfection non seulement en idée, mais aussi en réalité.

tenu réel de la vie personnelle est obtenu par le milieu social et conditionné d'une façon ou d'une autre par l'état de celui-ci à un moment donné. En ce sens, on peut dire que *la société est la personnalité complétée ou élargie, et que la personnalité, c'est la société restreinte ou concentrée.*

La tâche du monde ne consiste pas à créer une solidarité entre chacun et tous, parce qu'elle existe déjà dans la nature des choses, mais cette tâche consiste à rendre chacun et tous pleinement conscients de cette solidarité et, vivant spirituellement de celle-ci, à transformer cette solidarité d'un état métaphysique et physique en un état moral-métaphysique et moral-physique. Déjà par elle-même la vie de l'homme, considérée à ses limites inférieure et supérieure, est une participation involontaire à l'existence progressive de l'humanité et du monde entier; mais la *dignité* de cette vie et le sens de l'univers dans son ensemble exigent que cette participation involontaire de chacun à toute chose devienne volontaire et de plus en plus consciente et libre, c'est-à-dire réellement *personnelle* — que chacun comprenne toujours davantage et accomplisse *la tâche commune* comme si elle était *la sienne propre*. Il est évident que c'est seulement de cette façon que se réalise la signification infinie de la personnalité ou, en d'autres termes, qu'elle passe de l'état potentiel à un état actuel.

Mais, ce passage lui-même — cette spiritualisation ou moralisation du fait naturel de la solidarité — est aussi une partie indivisible de la tâche commune; l'accomplissement de cette tâche supérieure dépend, quant à son succès réel, non seulement des efforts personnels, mais aussi de la marche générale de l'histoire du monde et de l'état actuel du milieu social à un moment historique donné, de sorte que le perfectionnement personnel de chacun ne peut être détaché du perfectionnement général, pas plus que la moralité personnelle de la moralité sociale.

IV

La vraie moralité, c'est l'action réciproque telle qu'elle doit s'exercer entre la personne et son milieu — prenant ce terme de milieu dans un sens large, embrassant toutes les sphères de la réalité, supérieures aussi bien qu'inférieures, avec lesquelles l'homme se trouve pratiquement en relation. La véritable dignité personnelle de chacun s'exprime et s'incarne dans ses relations avec son milieu. Dans cette réalité *personnelle* et en même temps *sociale* se réalisent graduellement les possibilités

infinies qui sont inhérentes à la véritable nature de l'homme. L'expérience historique trouve l'homme déjà en possession d'un complément qui lui est fourni par un certain milieu social et tout le cours subséquent de l'histoire n'est pas autre chose que l'élévation et l'élargissement de cette vie, au double aspect individuel et social. Les trois degrés ou paliers principaux constituant ce développement, qui ont été indiqués ci-dessus — patriarcal, national et universel — sont, bien entendu, liés entre eux par de nombreux chaînons intermédiaires; la forme supérieure ne remplace et ne supprime pas totalement l'inférieure, mais absorbant celle-ci, en fait une partie subordonnée au lieu d'un tout indépendant. Ainsi, quand apparaît l'État, l'union de clan devient un élément partiel et subordonné de celui-ci, sous la forme de la famille; mais la relation de parenté, loin d'être supprimée, s'approfondit moralement, ne faisant que changer sa signification sociologique et juridique, cessant d'être le centre d'une autorité indépendante et d'avoir sa juridiction propre.

En passant des formes inférieures de la vie collective aux formes supérieures, la personnalité, en vertu de son pouvoir infini de compréhension et d'aspiration au mieux, apparaît, en ses représentants d'élite, comme un principe de progrès et de mouvement (l'élément dynamique de l'histoire), tandis que le milieu social, réalité déjà achevée, réalisation complète du contenu moral dans une certaine sphère et à un certain degré, représente naturellement le principe stable et conservateur (l'élément statique de l'histoire). Quand des personnalités plus douées ou plus développées que les autres commencent à s'apercevoir que leur milieu social n'est plus une réalisation et un achèvement de leur vie, mais constitue une limitation extérieure et comme un obstacle pour leurs aspirations morales positives, alors, ils deviennent les porteurs d'une conscience sociale plus élevée qui tend à s'incarner en de nouvelles formes et en un nouvel ordre de vie qui lui correspondent.

Tout milieu social est une manifestation objective ou une incarnation de la moralité (des rapports qui conviennent), à un certain degré du développement humain; mais, l'agent moral, à raison de sa tendance au bien absolu, dépasse la forme limitée donnée de moralité incarnée dans la structure sociale et prend à son égard une attitude négative, — non, à son égard comme tel, mais par rapport au degré inférieur de son incarnation. Il est évident qu'un tel conflit n'est pas une opposition de principes entre les éléments individuel et social, comme tels, mais seulement une opposition entre le degré ancien et le degré nouveau du développement individuel et social.

V

La valeur morale et la dignité de l'homme trouvent leur première manifestation *dans la vie sociale déterminée par le clan*². Nous y trouvons l'incarnation ou l'organisation rudimentaires de la moralité en son ensemble : religieuse, altruiste, et ascétique; en d'autres termes, le groupe tenu ensemble par le lien du clan est la réalisation de la dignité humaine personnelle dans le cercle social le plus restreint, mais le plus fondamental.

La première condition d'une dignité réelle de l'homme — la pieuse vénération pour ce qui est plus haut que lui, pour les forces supérieures à la matière qui régissent sa vie — trouve ici son expression dans le culte des ancêtres ou des fondateurs du clan. La seconde condition de la dignité personnelle — la reconnaissance de cette dignité dans le chef des autres — se trouve dans la solidarité des membres du groupe, leur affection et leur considération mutuelles. La troisième condition, enfin (ou la première, d'un autre point de vue) — la liberté à l'égard de la prédominance des tendances charnelles est atteinte ici dans une certaine mesure au moyen de certaines limitations obligatoires ou réglementations des relations sexuelles dans les différentes formes de l'union conjugale et aussi au moyen d'autres règles restrictives de la vie commune, toutes celles-ci exigeant cette *pudeur* dont parle le chroniqueur ancien.

Ainsi, dans ce cercle primitif de la vie humaine, la dignité morale de la personne se réalise sous tous les rapports par la société et dans la société. En quoi, dès lors, peut-il y avoir une contradiction et un conflit entre la personnalité et le principe collectif, quelle expression pourrait-il revêtir? La relation entre les deux est directe et positive. La loi sociale n'est pas pour la personnalité quelque chose d'étranger et qui lui serait imposé du dehors, en contradiction avec sa nature; elle se borne à donner une forme définie, objective et constante aux motifs internes de la moralité personnelle. Ainsi, le sentiment religieux intime de la personne (dont on trouve déjà des rudiments chez certains animaux) la pousse à vénérer les causes et conditions mystérieuses de son existence — et le culte des ancêtres pratiqué par le clan ne fait que donner une expression concrète à cette tendance. De même, le sentiment de pitié inhérent à

2. Je parle de clan au sens large et ai dans l'esprit un groupement de personnes formant une communauté unique et complète, basée sur le lien du sang et le mariage à l'intérieur du clan, que la liaison entre elles prenne la forme du patriarcat ou du matriarcat.

l'homme l'incline à traiter les siens dans un esprit d'équité et d'humanité, — la loi sociale ne fait que confirmer cet altruisme personnel en lui donnant une forme constante et déterminée et en lui fournissant le moyen de se réaliser; (ainsi la défense des membres faibles du clan contre une offense étrangère est impossible aux simples particuliers, mais est organisée par le clan dans son ensemble ou par une union de clans. Enfin, la pudeur, inhérente à la personnalité humaine trouve sa réalisation dans les règles sociales définies d'abstinence. Comment séparer dans ce cas la moralité personnelle de la moralité sociale, si la première est le commencement interne de la seconde, et celle-ci la réalisation objective de la première?

Les règles de la vie sociale à l'état patriarcal — culte des ancêtres communs, aide mutuelle des membres individuels du clan, limitation de la sensualité par le mariage — ont une source et un caractère moraux et il est clair que l'observance de ces règles sociales est un profit et non une perte pour la personnalité. Plus un membre particulier du clan entre davantage dans l'esprit de la structure sociale qui exige de la vénération pour l'invisible, la solidarité à l'égard du prochain et la modération des passions charnelles, plus moral devient-il, c'est évident; et, plus il est moral, plus élevée sera sa valeur intime ou sa dignité personnelle; ainsi *la subordination à la société procure l'élévation de la personne*. Par ailleurs, plus cette subordination est libre, (plus il y a d'indépendance dans la manière dont la personne suit les impulsions internes de sa propre nature morale en conformité avec les exigences de la moralité sociale), plus grand sera l'appui que la société trouvera dans une telle personnalité; ainsi, *l'indépendance de la personne renforce l'ordre social*. En d'autres termes, le rapport qui existe entre l'importance réelle de la personnalité et la force réelle de la société est directe et non inverse.

Quelle forme concrète pourrait, dès lors, revêtir le principe d'opposition de l'individu à la société et de la supériorité de celui-ci, dans l'état primitif du clan? Dira-t-on que le soi-disant champion des droits de la personnalité profanerait les tombes de ses ancêtres, insulterait son père, outragerait sa mère, tuerait ses frères et épouserait ses propres sœurs? Il est, cependant évident que de tels actes sont en-dessous du niveau social le plus bas, et il est pareillement évident qu'une réalisation véritable de la dignité humaine personnelle absolue ne peut être basée sur une simple négation de n'importe quelle organisation sociale donnée.

VI

Le contenu moral de la vie sociale déterminé par le clan est permanent; sa forme externe et limitée craque inévitablement dans le développement historique, sous l'influence de l'action des personnalités.

La première expansion de la vie primitive est, certainement, due à l'accroissement naturel de la population. Dans les limites d'une seule et même famille, on voit apparaître, après les degrés plus intimes de parenté, des degrés plus éloignés, mais les obligations morales s'étendent aussi à ces derniers; puis, d'une manière semblable à la division progressive d'une cellule organique vivante, la cellule sociale — le groupe uni par parenté — se divise en plusieurs groupes, qui conservent, cependant, des liens et le souvenir de leur origine commune. Ainsi une nouvelle unité sociale est formée — la tribu — qui réunit plusieurs clans proches. Par exemple, la tribu Seneka, des peaux-rouges de l'Amérique du Nord, dont l'organisation et les coutumes ont été étudiées et décrites par le sociologue bien connu Morgan, consistait en huit clans indépendants, provenant évidemment, de la division d'un seul clan originel et conservant des relations réciproques déterminées; chaque clan était fondé sur la parenté reconnue du sang et les mariages à l'intérieur du clan étaient strictement interdits comme incestueux; chaque clan avait des privilèges d'autonomie, tout en étant, sous certains aspects, subordonné déjà à l'autorité commune de la tribu entière, notamment au conseil de la tribu, qui était composé de représentants des huit clans; outre cette institution politique et militaire, l'unité de la tribu se manifestait aussi par un langage commun et par des célébrations religieuses communes. Comme étapes transitoires entre le clan et la tribu, il y eut ces groupes que Morgan désigne sous le nom classique de « *fratries* »; ainsi la tribu Seneka se divisait en deux fratries, chacune consistant en un nombre égal de clans; la première contenait les clans : le Loup, l'Ours, la Tortue, le Castor; la deuxième : le Cerf, la Bécasse, le Héron, le Faucon; dans chaque groupe les clans étaient regardés comme clans frères, et, par rapport aux clans des autres groupes, comme cousins; il est évident que le clan originel dont sortait la tribu Seneka s'était divisé d'abord en deux nouveaux clans, qui se subdivisèrent ensuite en quatre, et cette succession s'était conservée dans la mémoire commune.

Il n'y a pas de raison pour que la conscience de la solidarité sociale étendue à un groupe de clans s'arrête aux frontières de la tribu. D'une part, l'élargissement de l'horizon moral, d'au-

part, les avantages reconnus de l'action en commun poussent beaucoup de tribus à former entre elles des alliances d'abord temporaires, ensuite permanentes. Ainsi, la tribu Seneka, et également plusieurs autres, constituèrent une union de tribus, portant le nom commun d'Iroquois. Les tribus qui forment de telles unions sont généralement, bien que pas nécessairement, censées avoir un ancêtre commun. Il arrive souvent, si pas toujours, que plusieurs tribus dont les ancêtres se sont séparés et sont partis dans des directions différentes à des époques immémoriales, qui se sont développées indépendamment l'une de l'autre et sans liens entre elles, arrivent à se rencontrer dans de nouvelles conditions et forment alors une union au moyen de *traités* pour la défense commune et l'organisation d'entreprises communes. Le traité, en ce cas, est certainement reconnu comme ayant une importance beaucoup plus grande que la parenté de sang, que l'on peut même ne pas présumer.

L'union de tribus, spécialement de celles qui ont atteint un certain degré de culture et occupent un territoire déterminé, c'est la transition vers l'État, l'embryon de la nation. Les Iroquois, comme la plupart des tribus peaux-rouges qui restaient dans les forêts sauvages et les prairies de l'Amérique du Nord, ne sont pas allés plus loin que cet embryon de nation ou d'État; mais d'autres représentants de la même race, qui se sont dirigés vers le Sud, sont passés assez vite de l'union militaire de tribus à une organisation politique permanente. Les Aztèques du Mexique, les Incas du Pérou avaient fondé de véritables États nationaux du même type que les grandes monarchies théocratiques du Vieux Monde.

Le lien interne essentiel entre la cellule sociale originelle — le groupe uni par parenté — et l'organisation politique élargie s'exprime clairement par le mot *patrie*, qui, dans presque toutes les langues, désigne l'État national. Le terme « patrie » (*patria*, *Vaterland*, etc.), exprimant un rapport de parenté, indique non pas que l'État serait une extension de la famille, — ce qui n'est pas vrai, — mais que le principe moral de cette nouvelle union élargie est essentiellement le même que celui de l'union plus étroite basée sur la parenté. En réalité, les États proviennent des guerres et des traités, mais ceci n'empêche pas que le but ou le sens de leur formation fut d'établir, dans le cercle élargi des relations nationales ou même internationales, la même solidarité ou vie pacifique qui, depuis longtemps, existe dans les limites du clan.

Le procédé de formation des États et les changements externes dans la vie humaine qui s'y rapportent ne nous concernent pas ici; ce n'est que la situation morale de la personne par rap-

port à ce nouveau milieu social qui nous intéresse. Tant qu'il n'y eut que des embryons et des essais de formations supérieures et que les formes de vie sociale les plus élevées, pouvant être en contradiction avec le clan, n'étaient que la tribu ou l'union de tribus, la situation de la personne ne changeait pas essentiellement; elle ne changeait, pour ainsi dire, que quantitativement : la conscience morale recevait une satisfaction plus grande et une réalisation plus complète par l'élargissement du domaine de l'activité pratique mutuelle, et c'était tout. L'ancêtre divin d'un clan donné se trouvait des frères en les ancêtres d'autres clans, on reconnaissait réciproquement les divinités les uns des autres, les religions et clans séparés s'amalgamaient et, dans une certaine mesure, recevaient une signification universelle (périodiquement au temps des fêtes de la tribu), mais le caractère du culte demeurait le même.

De même, restaient intactes, lors de la formation d'une tribu ou d'une union de tribus, comme expressions de solidarité humaine, la défense des siens et le devoir de tirer vengeance des offenses subies par eux. Un changement essentiel se fit seulement, lorsque surgirent la patrie et l'État. Même si la religion nationale a pris sa racine dans le culte des ancêtres, cette origine est oubliée par les peuples, et, de même, la justice impartiale rendue par l'État est essentiellement différente de la vengeance sanglante. Ici, nous voyons non seulement une expansion de l'ordre de choses antérieur basé sur la parenté, mais l'apparence d'un ordre nouveau. Or, il se fait qu'en suite de cet ordre nouveau de l'État national, un conflit de principes put se manifester et se manifesta entre les forces constitutives de la société, — un conflit qui, pour un observateur superficiel, peut sembler mettre aux prises l'individu et la société comme tels.

VII

Ni la tribu, ni l'union de tribus, ni l'État national — la patrie — ne détruisent la cellule sociale originelle; ils en changent seulement la signification. Ce changement peut être exprimé par cette formule courte, mais tout à fait exacte : *l'ordre de l'État transforme le clan en famille*. En effet, avant la formation de l'État, la vie de famille à proprement parler n'existe pas; le groupe élémentaire d'individus, rassemblé par une parenté de sang plus ou moins proche, qui, dans les temps primitifs, forme l'unité sociale, diffère d'une véritable famille sous un rapport essentiel; le caractère distinctif de la famille, c'est qu'elle présente la forme d'une vie particulière, privée, par opposition à la

vie publique : « une famille publique » est une contradiction dans les termes; mais cette différence de ce qui est public et de ce qui est privé ne pouvait surgir qu'avec la formation et le développement de l'État, qui donne essentiellement occasion à cet aspect public de la vie sociale. Jusqu'alors, aussi longtemps que les fonctions juridiques et politiques de la vie sociale demeurent confondues, quand le jugement et l'exécution du condamné, la guerre et la paix demeurent de la compétence des groupes primitifs unifiés par le lien du sang, il est évident que de pareils groupes, même les plus étroits, ne pouvaient posséder les caractéristiques de la famille ou de la société domestique; ils n'acquièrent ce nouveau caractère que quand les dites fonctions passent à l'État à titre d'organisations publiques ou nationales.

Or, cette transformation de l'ancien clan, i. e. d'une union politique et coutumière, en famille, i. e. en une union exclusivement coutumière, privée ou domestique, pouvait être conçue de deux manières : on pouvait la considérer comme impliquant la purification et l'élévation du lien du sang, lequel acquiert alors une plus grande dignité interne, ou comme impliquant la diminution de son importance extérieure et sa réduction³.

Puisque les devoirs de la personne envers le clan furent longtemps la seule expression de la moralité personnelle, des individus ayant un naturel conservateur et passif peuvent trouver immorale la soumission du clan à une unité nouvelle et supérieure : la patrie ou l'État. La conscience personnelle se trouve confrontée pour la première fois avec cette question : entre ces deux unions sociales, de quel côté faut-il se placer? du côté de la plus étroite et de la plus proche, ou du côté de la plus large, mais de la plus éloignée? Or, quelle que soit la solution donnée à cette question par telle ou telle personne, il est clair en tout cas que ce n'est pas là un conflit entre l'individu et la société, ni même entre deux espèces de relations sociales — celle de la parenté et celle qui forme la nation —; la question se ramène à savoir si la vie humaine paraîtra à l'étape de la parenté, ou se développera au moyen de l'organisation étatique.

Si la personnalité humaine peut réaliser sa dignité interne en de meilleures conditions et institutions morales dans le groupe social déterminé par la parenté que dans l'état d'un isolement

3. On peut expliquer ce double point de vue par un exemple analogique emprunté à une sphère de relations tout à fait différentes. La perte par le Pape de son pouvoir politique et l'abolition des États de l'Église peut être considérée, même par de bons et sincères catholiques romains, de deux manières différentes et, même, opposées : on peut y voir soit une condition favorable pour l'accroissement de l'autorité morale intime du Pape, soit une diminution fâcheuse et une défaite quant à son activité politique.

bestial, il se fait que l'expérience historique nous prouve que le développement ultérieur et le perfectionnement de la personne exigent les conditions de vie plus complexes qui sont celles des États civilisés. La fantaisie du poète débutant peut glorifier la vie à demi sauvage des Tziganes nomades; la critique irréfutable de ce point de vue résulte de ce simple fait que Pouchkine, fils d'une société civilisée, a pu créer ses « Tziganes », tandis que les Tziganes, en dépit de tous leurs prétendus avantages, n'ont pu créer un Pouchkine⁴.

Tout ce qui alimente notre nature spirituelle, tout ce qui donne beauté et dignité à notre vie dans le domaine de la religion, de la science et de l'art, tout cela a germé sur le sol d'une vie civilisée conditionnée par l'ordre de l'État; cela a été créé, non par le clan, mais par la patrie; quand la vie coutumière de clan prédominait encore, les hommes qui prirent attitude pour la patrie, laquelle jusqu'alors n'existait pas ou commençait à poindre dans leur vision interne propre, étaient les porteurs d'une conscience plus élevée, d'une moralité personnelle et sociale meilleure; c'est pourquoi ils furent les bienfaiteurs de l'humanité ou les héros de l'histoire, et ce n'est pas sans raison que les cités-états de la Grèce et d'autres pays, dans leur reconnaissance, leur rendirent hommage comme à leurs héros ou éponymes.

Le progrès de la société n'est pas une œuvre impersonnelle. Le conflit de l'initiative individuelle avec son milieu social immédiat conduisit à la fondation d'un ensemble social plus large et plus important, la patrie. Les porteurs de cette conscience supérieure à celle de la tribu, ou plus exactement ceux qui, à demi conscients, luttèrent dans le sens d'une vie sociale et morale plus large, se sentant à l'étroit dans la sphère étroite de la vie coutumière du clan, rompirent avec celle-ci, rassemblèrent autour d'eux un groupe de libres imitateurs et fondèrent les États et les villes. La critique pseudo-scientifique a arbitrairement transformé en mythes la fugitive Didon qui fonda Carthage et les frères bannis, fondateurs de Rome. A des époques tout à fait historiques, cependant, nous trouvons un bon nombre d'exemples qui nous inspirent une légitime confiance en ces légendes antiques. L'exploit personnel qui abat les limites sociales existantes pour créer des formes nouvelles et plus élevées de vie sociale et politique est un fait trop fondamental pour ne pas se rencontrer à toutes les périodes du développement humain⁵.

4. Pourtant, ce même poète a dédié, avec « révérence », à l'historien de l'Empire russe, l'œuvre principale de sa maturité.

5. L'absurdité du point de vue qu'adopte en général la critique historique négative n'évite un ridicule achevé qu'à raison des « ténèbres du temps ».

Il est impossible d'admettre — l'expérience historique aussi bien que celle de l'histoire naturelle le montrent — qu'un groupe organisé se désagrège ou entreprenne quelque transformation essentielle (par exemple qu'il entre dans un autre groupement plus vaste) autrement que par l'activité des unités finies qui le composent. L'unité dernière de la société humaine, c'est la personne, c'est elle qui a toujours été le principe actif du progrès historique, c'est-à-dire du passage des formes étroites et limitées de la vie à des organisations sociales plus vastes et de contenus plus riches.

VIII

Un groupe social restreint donné (disons, un clan) possède des droits sur l'individu, parce que ce n'est qu'au sein de ce groupe et au moyen de celui-ci qu'il peut commencer à réaliser sa propre dignité interne. Mais, ces droits de la communauté sur l'individu ne peuvent être *absolus*, parce qu'un groupe donné n'est, pris à part, qu'une des étapes relatives du développement historique, tandis que la personnalité humaine peut traverser toutes ces étapes dans son effort vers la perfection infinie, laquelle n'est épuisée, ni satisfaite finalement par aucune organisation sociale limitée. En d'autres termes, *la personne en vertu du caractère illimité intérieur qui lui est inhérent, peut se trouver absolument et entièrement solidaire du milieu social qui l'entoure, non pas dans ses limitations données, mais seulement dans son intégralité infinie, laquelle se manifeste graduellement à mesure que s'élargissent, s'élèvent et se perfectionnent les formes générales de la vie sociale dans leur action réciproque avec les personnes individuelles.* C'est seulement dans une communauté que l'achèvement de la personne s'opère avec fruit, mais dans une communauté qui se développe. La soumission sans réserve à une forme limitée et immuable de la vie sociale, loin d'être un devoir pour la personne, est une faute positive, car elle se fait au détriment de sa dignité humaine.

Un membre entreprenant du clan a, donc, raison moralement de se soulever contre le conservatisme du clan et de contribuer

dans lesquelles se cachent les objets sur lesquels elle s'exerce. Si, par exemple, ces méthodes et considérations préférées étaient appliquées à Mahomet ou à Pierre le Grand, il resterait aussi peu de choses de ces héros historiques que de Didon ou de Romulus. Quiconque a lu l'admirable pamphlet de Whateley sur Napoléon reconnaîtra que le sens « scolaire » de ce héros mythologique y est étudié d'après les règles strictes de l'école critique et y est développé avec une consistance, une clarté et un fini qui ne se trouvent pas souvent dans les œuvres plus ou moins fameuses de la critique négative, écrites non par ironie, mais dans les intentions les plus sérieuses.

à créer l'État qui transforme les groupes sociaux, autrefois indépendants, en cellules élémentaires d'un ensemble nouveau et plus vaste; mais ceci implique que la nouvelle organisation sociale n'a pas de droits *absolus* par rapport aux anciens liens de clan, lesquels, dès lors, ne sont plus que des liens de *famille*. L'ordre de l'État ne constitue qu'une forme *relativement* supérieure de la vie sociale, nullement une forme absolue et, par conséquent, n'a qu'un avantage *relatif* par rapport à l'organisation coutumière du clan. Bien que cette dernière ne soit qu'une étape passagère du développement social, elle comporte cependant un élément moral de valeur absolue, qui garde sa force même dans l'État et doit être sacré pour celui-ci. En effet, nous distinguons clairement dans la moralité primitive du clan un double aspect : 1° d'abord, certaines conceptions morales sont liées à l'idée du clan en tant que formes indépendantes ou autonomes de la vie commune, ce que le clan avait été autrefois, mais ce qu'il a cessé d'être une fois l'État formé, — ceci est l'élément transitoire et remplaçable de la moralité du clan; 2° ensuite, certaines obligations naturelles dérivent du lien intime de parenté et de la vie continuelle en commun, lesquelles, évidemment, conservent toute leur importance dans le passage de l'organisation coutumière à l'État ou, ce qui revient au même, dans la transformation du clan en famille. L'écorce dure de l'organisation du clan a éclaté et s'est désagrégée, mais le noyau moral de la famille est resté et restera jusqu'à la fin de l'histoire. Cependant, quand la transition d'une organisation à l'autre vient de s'effectuer, ceux qui représentent le pouvoir de l'État nouvellement formé, conscients de ses avantages sur la structure du clan, pourraient aisément attribuer à l'ordre nouveau une importance absolue qui ne lui appartient pas et mettre la loi de l'État au-dessus de la loi naturelle. Dans les conflits qui dérivent de cette situation, ce ne sont plus les représentants de l'ordre social *relativement* plus élevé qui ont pour eux le droit moral, mais bien les champions de ce qui est *absolu* dans l'ordre social antérieur et qui doit rester sacré pareillement dans *n'importe quel* ordre social. Ici, le conservatisme cesse d'être une inertie aveugle et égoïste et devient la conscience pure du devoir suprême. La femme, incarnation du principe de conservatisme, appui ordinaire d'une routine basse, devient alors l'incarnation de l'héroïsme moral; l'Antigone de Sophocle personnifie l'élément d'une valeur morale absolue de l'ordre de vie ancien, qui garde son importance permanente, quand le clan devient famille au sein de l'organisation nouvelle de l'État; elle ne pense aucunement à l'autonomie politique du clan, au droit de la vengeance sanglante, etc.; elle n'insiste que sur son droit absolu de remplir son devoir absolu de pitié et d'amour fraternel, de donner une

sépulture honorable à son parent le plus proche qui ne peut l'obtenir que d'elle; elle ne se sent aucune hostilité par rapport aux fondements moraux de l'État; elle éprouve simplement — et justement — qu'en dehors de ces fondements, les exigences de la loi positive ne sont pas absolues, mais sont limitées par la loi naturelle, laquelle est sanctifiée par la religion et sauvegarde les devoirs de famille, même contre l'État, si c'est nécessaire, quand il s'attribue ce qui ne lui appartient pas. Le conflit d'Antigone et de Créon n'est pas la collision de deux forces morales, celle de la personne et celle de la société; c'est le conflit de la force morale, comme telle, avec une force anti-morale. On ne peut être d'accord avec le point de vue habituel, qui considère Antigone comme l'incarnation et le champion du sentiment personnel luttant contre la loi générale, incarnée dans le représentant de l'État, Créon. Le sens véritable de la tragédie est tout différent. Une attitude religieuse à l'égard des défunts est un devoir moral, dont l'accomplissement est à la base de toute vie sociale, tandis que le sentiment personnel n'exprime que le côté subjectif de l'acte en question. De nos jours aussi, la sépulture des parents défunts et l'hommage rendu à ceux-ci ne proviennent pas seulement du sentiment personnel; il en était encore davantage ainsi, dans les temps anciens. Le sentiment peut être absent, mais le devoir demeure. Antigone était attachée de cœur à ses deux frères, mais un devoir sacré la liait à celui d'entre eux, qui avait besoin de son assistance religieuse. Or, si Antigone est le modèle de la personnalité morale, elle est en même temps celle qui représente le véritable ordre social, lequel est sauvegardé seulement par l'accomplissement du devoir. Elle ne cache nullement ses sentiments, mais, comme motif de ses actes, elle donne, non ses sentiments, mais un devoir sacré qui doit être accompli jusqu'au terme (φιλη μετ' αὐτου κείσθαι, φιλου μετα, — δια πανουργήσασα). Cette obligation, certainement, n'est pas un devoir abstrait, mais une expression de l'ordre éternel de la réalité : « J'ai le devoir de servir davantage ceux qui sont sous terre que ceux qui sont ici avec moi, car dans ce monde-là j'habiterai pour l'éternité. Quant à toi, si tu le veux, méprise les lois que les dieux ont en honneur. » A la question de Créon : « Tu as donc osé violer les lois ? » — elle répond, non en se référant à son sentiment personnel, mais à la suprématie absolue de l'ordre moral éternel, qui ne peut être aboli par les lois civiles : « Car ce n'était pas Zeus qui m'avait fait connaître cet édit : telles n'étaient pas les lois établies par la vérité, amie des dieux souterrains, pour les hommes; je n'ai pas estimé que tes décrets avaient une telle force qu'une volonté mortelle pouvait transgresser les lois divines non écrites et ineffaçables. »

Quant à Créon, il ne représente aucunement le principe de l'État, dont la base morale est la même que celle de la famille, sauf l'avantage d'une réalisation plus complète; il représente un État qui s'est engagé dans l'erreur et mis dans une fausse position, un État présomptueux et vaniteux, qui perd de vue quelle est sa place. Mais, une telle perversion n'est pas essentielle au but de l'État et ne provient que des passions mauvaises de ceux qui le représentent; en l'espèce, de Créon. Il serait exact de dire, contrairement à l'idée populaire, qu'Antigone tient pour l'élément universel et Créon pour l'individuel. Mais, l'une et l'autre affirmation ne seraient pas correctes et conformes à la réalité : il est clair que l'opposition entre individu et société, entre particulier et général, ne correspond pas toujours à la réalité, ici comme dans tous les autres cas. La véritable opposition, le conflit réel, ne sont pas de nature sociologique, mais purement morale; c'est le conflit entre le bien et le mal, chacun de ceux-ci trouvant une expression, tant dans la vie individuelle que dans la vie sociale. Caïn a tué Abel non pas comme représentant du principe individuel en lutte avec l'union familiale, car en ce cas toutes les personnalités « développées » devraient tuer leurs frères; il a tué, parce qu'il représentait le principe du *mal*, lequel peut se manifester, tout à la fois, à titre individuel ou collectif, privé ou public. Créon, à son tour, avait interdit aux citoyens de remplir certains devoirs religieux et moraux, non en tant que chef d'État, mais à cause de sa méchanceté et parce qu'il suivait le même principe, qui agissait en Caïn antérieurement à l'existence de tout État. Certes, toute loi est un acte de l'État, mais la situation de Créon se détermine non par le fait qu'il a édicté une loi, mais parce que cette loi édictée par lui était une loi *impie*; ce n'était pas là une faute du pouvoir de l'État, mais de l'indignité morale personnelle de Créon; car on ne peut affirmer que la fonction invariable de l'État consiste à édicter des lois impies et inhumaines.

Créon, donc, ne représente pas le principe de l'État, mais le principe du mal, qui a ses racines dans la volonté personnelle, bien qu'il trouve aussi expression et incarnation dans la vie sociale, — dans le cas présent, sous la forme d'une mauvaise loi de l'État. Antigone, d'autre part, qui sacrifie sa vie à l'accomplissement d'un devoir religieux et moral, qui est à la base de la vie sociale, représente seulement le principe du bien, lequel a aussi ses racines dans la volonté personnelle, mais qui se réalise dans une vie sociale véritable.

Tout conflit humain se ramène en dernier ressort non à des thèses sociologiques opposées, qui ne sont que relatives, mais à l'opposition absolue du bien et du mal, qui s'affirme lui-même.

L'essence profonde de la question est unique et toujours la même, mais il ne s'ensuit pas que les diverses situations historiques, dans lesquelles elles se répètent sans cesse, sont dépourvues d'intérêt et d'importance propres, même au point de vue éthique. L'essence intime du bien et du mal ne se reconnaît avec netteté, que dans leurs manifestations typiques. Dès lors, le mal, qui se manifeste dans une perversion de l'idée de l'État ou dans le fait de mettre la loi de l'État au-dessus de la loi morale, est une forme tout à fait spécifique du mal; c'est un degré du mal plus élevé que, par exemple, un simple meurtre ou même un fratricide; mais précisément, parce qu'il est plus complexe et plus subtil, il est subjectivement plus excusable et moins répréhensible que ces crimes grossiers : c'est pourquoi Créon, par exemple, tout en étant socialement plus dangereux, est personnellement moins coupable que Caïn.

Il y a encore une autre nuance importante de signification dans cette tragédie profonde. Parlant en général, l'État est un degré plus élevé du développement historique que le clan; ce degré plus élevé venait d'être atteint en Grèce; dans l'esprit de ceux qui le représentent, la mémoire est encore fraîche de son origine, de ses luttes et de son triomphe; cette victoire récente du moderne sur l'ancien, du supérieur sur l'inférieur n'est pas quelque chose de fortuit; eu égard aux avantages évidents de l'union d'État sur les querelles du clan, son triomphe est tenu comme un phénomène nécessaire, juste et constituant un progrès; de là l'assurance en lui-même témoignée par Créon au début de la pièce. La loi mauvaise qu'il a édictée, mettant le dévouement à l'État nouveau au-dessus des obligations religieuses originelles n'est pas seulement un abus du pouvoir de l'État, mais aussi un abus de la victoire — non de la victoire locale des Thébains sur les Argiens, mais la victoire générale de l'ordre de l'État, de la cité-état, sur le clan. C'est pourquoi on ne peut pas considérer Créon simplement comme un tyran, ou comme un représentant de l'arbitraire personnel et de la force brutale, — et telle n'était pas la manière dont les anciens le considéraient¹. La loi qu'il avait édictée était présumée être l'expression de la volonté commune des citoyens. La brève préface d'Aristophane le grammairien, placée habituellement au début de la tragédie, commence ainsi : « Antigone qui enterra Polynice, contrairement à l'ordonnance de la cité (ou de l'État) — *παρά τὴν*

1. On se souviendra que le mot grec *τύραννος* n'avait pas, à l'origine, un sens mauvais, mais désignait n'importe quel monarque; dans la même trilogie de Sophocle, le premier drame s'appelle *Οἰδίπους τύραννος*, ce qui se traduit à bon droit : OEdipe-Roi; et le mot devrait être traduit de la même manière dans *Antigone*, appliqué à Créon.

πρόσταξιν τῆς πόλεως ». De même, chez Spinoza, Ismène justifie son refus d'aider Antigone, en disant qu'elle ne peut violer la volonté de ses concitoyens. Créon, aussi, justifie son attitude non comme le caprice d'un autocrate, mais en se basant sur l'importance absolue du patriotisme : « Si quelqu'un tient compte de son ami plus que de la patrie, cet homme est à mes yeux comme s'il n'existait pas. » La base éthique et psychologique de la mauvaise loi, c'est, certes, la mauvaise volonté de Créon, mais cette volonté n'est pas seulement un caprice absurde et arbitraire, elle est liée à une idée générale et cependant fausse, selon laquelle le pouvoir de l'État et ses lois sont supérieurs à la loi morale. Créon formule cette fausse idée avec une parfaite clarté : « À tout qui la cité confère le pouvoir, on doit obéissance, en choses minimales ou grandes, en choses justes ou injustes. » Cette idée, si outrageusement fausse qu'elle soit, a inspiré et inspire des hommes qui n'ont même pas l'excuse de Créon, à savoir l'ivresse de la récente victoire remportée par l'ordre de l'État sur l'anarchie du clan et de la tribu. En ces temps à demi historiques, il se peut qu'aucune protestation claire — comme celle que Sophocle met dans la bouche d'Antigone — n'ait pu s'élever contre cette idée fausse de la part de consciences plus parfaites, mais à l'époque de Sophocle lui-même, les meilleurs esprits comprenaient déjà que le progrès historique, qui crée de nouvelles formes sociales, ne peut remplacer les fondements essentiels de la vie sociale; ils discernaient que, bien que ce progrès fut un phénomène nécessaire et important, il est, cependant, relatif et subordonné à un but supérieur, et qu'il perd toute justification, lorsqu'il est dirigé contre le bien moral absolu, dont la réalisation est le seul objet du développement de l'histoire. Or, quelque grande estime que nous puissions avoir pour ceux qui assurent les triomphants succès du progrès, la valeur suprême de l'homme, digne d'une sympathie et d'une approbation totale, ne consiste pas à remporter des victoires temporelles, mais à observer *les limites éternelles* également sacrées pour le passé comme pour l'avenir.

CHAPITRE II

LES EPOQUES PRINCIPALES DU DEVELOPPMENT HISTORIQUE DE LA CONSCIENCE INDIVIDUELLE ET SOCIALE

- I. — Progrès moral (sous son aspect religieux et altruiste) correspondant au progrès social (observations explicatives).
- II. — Progrès de la culture, comme condition du progrès de la moralité ascétique, laquelle n'est pas œuvre des individus, pris comme tels, mais de l'homme en tant qu'être individuel social (explications et confirmations historiques). — Conditions de l'origine d'une conscience d'indépendance spirituelle.
- III. — Reconnaissance par la personnalité humaine de son infinité purement négative ou formelle, sans aucun contenu déterminé. — Religion du réveil : « Je suis supérieur à tout cela; tout cela est vide. » — Confession bouddhiste des « trois trésors » : « Je me confie en Bouddha, je me confie en la doctrine; je me confie en la communauté ». — i. e. tout est illusion à l'exception de trois choses dignes de confiance : l'homme réveillé spirituellement, les mots du Réveil et la fraternité des réveillés. Bouddhisme, comme premier degré conservé d'universalisme humain, s'élevant au-dessus de l'organisation exclusivement nationale-politique de la religion et de la vie sociale païennes. — Essence morale de la doctrine bouddhiste : vénération du premier chef des réveillés; le commandement d'être sans volonté et de bienveillance envers tous.
- IV. — Critique du Bouddhisme : ses contradictions internes.
- V. — Appréciation définitive de la doctrine bouddhiste, comme d'un nihilisme religieux et moral (au sens strict), supprimant en principe tout objet et tout motif de révérence, de pitié et de lutte spirituelle.
- VI. — Transition logique du nihilisme hindou à l'idéalisme grec. — Non moins que les hindous, les grecs sentaient le vide de l'existence sensuelle : pessimisme de la poésie et de la philosophie grecques. — Mais, du vide sensuel les grecs passent à la plénitude intelligible des Idées. — Caractère de la théorie idéaliste (exemples et explications historiques).

VII. — *Impossibilité d'une opposition logique des deux mondes. — Trois erreurs relatives et analogues (anomalies) du monde phénoménal : anomalie psychologique (soumission de la raison aux passions), sociale (soumission du sage à la foule), et physique (soumission de la forme organique vivante aux forces inorganiques de la matière, dans la mort). — L'idéalisme essaie de combattre les deux premières anomalies, mais est aveugle et muet devant la troisième. — L'intégralité de notre monde (non seulement psychique et politique, mais aussi bien physique) a besoin d'être sauvée; le sauveur n'est ni l'ascète hindou, ni le philosophe grec, mais le Messie hébreu, — non celui qui nie la vie au nom du non-être, ou au nom des Idées abstraites, mais celui qui guérit et ressuscite la vie pour l'éternité.*

VIII. — *Appréciation comparative du Bouddhisme, du Platonisme et du Christianisme; universalisme négatif, universalisme unilatéral et universalisme positif, intégral, parfait. — Faiblesse du Platonisme, du point de vue moral. — Importance, à titre de préparation, du Bouddhisme et du Platonisme; leur stérilité, quand on les prend comme doctrines complètes en elles-mêmes. — Le Christianisme, comme événement absolu, comme promesse absolue et comme tâche absolue.*

I

Lorsque s'établit l'organisation nationale de l'État, l'horizon moral de la personne est, sans aucun doute, considérablement élargi et un champ plus vaste est ouvert à l'exercice de ses bons sentiments et de sa volonté active en des actes moraux. La conception de la divinité s'élève et se généralise, un certain développement religieux se produit. L'altruisme, ou la solidarité morale avec d'autres êtres humains, s'accroît quantitativement ou en extension et devient aussi qualitativement plus élevé, perdant le caractère prépondérant de l'instinct naturel et se dirigeant vers des objets invisibles et idéaux, la patrie, l'État. Bien que ceux-ci aient une réalisation sensible dans l'unité du langage, des coutumes, des représentants actuels de l'autorité, etc., cependant, chacun comprend que l'essence de la chose ne s'épuise pas en ces signes réels, que la patrie ne disparaît pas avec le changement de ses coutumes, que l'État ne cesse pas d'exister, quand disparaissent certains de ses gouvernants. La nature spirituelle et l'importance idéale d'objets, comme la nation et l'État, subsistent en tout cas et la relation morale de la personne vis-à-vis d'eux, s'exprimant dans le vrai patriotisme ou la vertu civique, représente en ce sens (toutes autres conditions étant égales) un degré de moralité plus élevé que le simple sentiment de parenté ou des liens du sang. D'autre part, cependant, on fait souvent remarquer qu'au

moment où l'étendue des relations morales ou du milieu social devient plus large, le fondement intime et personnel de la moralité perd de sa force vive et de son efficacité, — que l'intensité des motifs moraux est en raison inverse de leur extension objective; — qu'on ne peut aimer sa patrie aussi sincèrement et immédiatement que ses familiers ou ses amis, — que jamais l'intérêt vif que l'on éprouve pour son propre bien privé ne peut être comparé à l'intérêt abstrait que l'on prend au bien de l'État, pour ne pas parler du bien général de l'humanité, à l'égard duquel tout intérêt est souvent nié comme factice.

Laissant, pour le moment, de côté la question de l'humanité, il faut reconnaître que l'argument relatif à la relation inverse entre l'intensité et l'extension des sentiments moraux possède un fondement en fait; mais, pour le comprendre correctement, il exige les trois réserves qui suivent :

1) Indépendamment du rapport des personnes individuelles, prises à part, avec l'ensemble social plus ou moins élargi, il existe une moralité collective qui affecte ces personnes dans leur ensemble — comme foule, comme peuple. Il y a une foule criminelle, dont les criminologistes s'occupent à présent; on remarque encore davantage qu'il y a une foule insensée, le troupeau humain; mais il y a aussi la foule splendide, la foule héroïque; si la foule, excitée par des instincts bestiaux ou animaux, rabaisse le niveau spirituel des individus qui la composent, par contre la masse humaine, animée par des motifs collectifs moraux, élève à son niveau même les individus chez lesquels ces motifs seraient par eux-mêmes faibles et peu sincères. A l'étape coutumière du clan, l'aspiration des meilleurs vers une moralité collective plus large a donné occasion à l'apparition de l'État ou de la nation; mais, dès que ce nouvel ensemble social, réel et puissant en dépit de sa nature idéale, a été créé, *il commence à exercer une influence directe, non seulement sur les meilleurs, mais aussi sur les personnalités moyennes ou même mauvaises qui le composent.*

2) En dehors de la moralité collective, si la plupart des hommes, pris isolément, restent mauvais patriotes et faibles citoyens, cette circonstance quantitative s'équilibre qualitativement par les modèles, peu nombreux il est vrai, de vrai patriotisme et de vertu civique, qui n'auraient pu surgir dans les conditions primitives de la vie et qui ne devinrent possibles que quand l'État, la nation, la patrie, existèrent.

3) Enfin, que le profit moral résultant de l'élargissement du milieu social dans l'organisation nationale de l'État soit grand ou petit, — c'est en tout cas un *profit*, car le bien qui était contenu dans la moralité du clan n'est pas supprimé par cet élargissement, mais simplement modifié et purifié, en assumant les formes de liens de famille et de vertus qui sont complétées et pas remplacées

par le patriotisme. Ainsi, même du point de vue individuel, notre amour pour les millions de nos concitoyens, même s'il ne peut pas avoir autant de force que celui que nous avons pour une douzaine de nos amis, est, cependant, un gain véritable, car l'amour élargi, s'il est moins intense, ne détruit pas l'autre, plus intense. Donc, quel que soit notre point de vue, l'extension de la sphère de la vie des limites du clan jusqu'à celles de l'État représente un progrès moral indubitable, ce progrès apparaît, tant dans les relations de l'homme avec les dieux et avec ses proches que, nous allons le montrer, dans ses rapports avec sa nature inférieure matérielle.

II

Le principe moral qui exige de l'homme une subordination à ce qui est supérieur et une solidarité avec le prochain, exige aussi de lui de dominer la nature matérielle, laquelle fournit une base à la raison. Cette domination a pour objet immédiat le corps même de l'individu; d'où la moralité ascétique au sens restreint de ce terme. Mais, la vie matérielle de l'individu n'est qu'une parcelle de la vie matérielle générale qui l'entoure, et séparer cette parcelle de l'ensemble n'est ni logiquement légitime, ni pratiquement possible. Aussi longtemps que la nature extérieure opprime complètement l'homme perdu sans secours dans les forêts vierges parmi les fauves, contraint de ne penser à rien autre que la défense et la subsistance de son existence propre, c'est à peine si peut surgir l'idée de la maîtrise de l'esprit sur la chair, laissant de côté tout essai de réalisation d'unet âche semblable. L'homme, qui meurt de faim par misère et nécessité, ne songe pas à jeûner pour des fins ascétiques. Soumis depuis sa naissance à toutes sortes de privations, vivant sous la constante menace d'une mort violente, l'homme à l'état sauvage est un ascète inconscient et involontaire et sa merveilleuse endurance a aussi peu de valeur morale que les souffrances des petits poissons poursuivis par des brochets ou des requins.

La manifestation du pouvoir moral interne de l'esprit sur la chair présuppose que l'homme est, dans une certaine mesure, assuré contre les puissances destructrices de la nature extérieure; or, pour l'homme isolé, il n'y a aucune sécurité de cette sorte, — elle exige une union sociale. Bien que la moralité ascétique tende, en quelques-uns de ses aspects, à distendre les liens sociaux, il est évident qu'une telle tendance n'a pu surgir que sur le terrain d'une société déjà existante. Tant dans l'Inde des brahmanes que dans l'Égypte chrétienne, les ascètes-ermite étaient le produit d'un milieu social civilisé, qu'ils avaient dépassé dans leur

croissance spirituelle, mais sans lequel eux-mêmes auraient été historiquement et physiquement impossibles. Des ermites solitaires, qui avaient volontairement quitté la société pour le désert, subjuguèrent par leur présence même les bêtes sauvages, qui n'avaient aucune raison de se soumettre à la solitude forcée de sauvages errants, inférieurs à elles en force physique, mais très proches d'elles par leur état interne. Pour remporter la victoire tout à la fois sur ces bêtes méchantes au dehors et sur les passions malignes en soi, un certain degré de culture était nécessaire, qui ne pouvait être atteint que par le développement de la vie sociale. Par conséquent, la moralité ascétique, elle aussi, n'est pas l'œuvre d'une individualité considérée dans l'abstraction; elle ne peut être manifestée par l'homme que comme être personnel et social à la fois. Les fondements internes du bien en l'homme ne dépendent pas des formes de la vie sociale, mais leur réalisation actuelle présuppose de semblables formes.

Dans les débuts primitifs de la vie sociale — à l'étape du clan — la moralité ascétique n'a qu'un caractère négatif. Outre la réglementation de la vie sexuelle par le mariage, nous trouvons des prohibitions d'aliments déterminés (par exemple des animaux « totems », liés à certains clans comme esprits protecteurs ou incarnation des ancêtres), et aussi l'interdiction de la viande dans les fêtes de sacrifice (ainsi, parmi les peuples sémitiques, la chair des animaux domestiques n'était à l'origine utilisée que pour les repas religieux ¹).

Mais, dans les conditions de la vie du clan, l'ascétisme ne peut pas, d'après la nature même du cas, aller au-delà de semblables restrictions élémentaires. Tant que la dignité personnelle ne se réalise que dans une organisation sociale déterminée par la parenté, ou tout au moins conditionnée par elle, il ne peut être question d'un idéal de continence complète ou du devoir moral de lutter contre des passions, dont dépend l'existence même du clan. Le membre vertueux du clan doit se distinguer par l'esprit de vengeance et de rapacité et n'a aucun droit de rêver une parfaite pureté. Le représentant idéal de la moralité du clan, c'est le Jacob de la Bible, qui a deux épouses et plusieurs concubines, qui a engendré douze fils et qui a accru les propriétés du clan sans s'inquiéter des moyens.

La formation de l'État exerça une influence énorme, bien qu'indirecte, sur la moralité ascétique, au sens large du terme, i. e. sur cet aspect de la moralité qui concerne la nature matérielle de l'homme et du monde, et tend à la maîtrise complète de la raison et de l'esprit sur les forces matérielles aveugles. Le pouvoir sur la nature est totalement impossible aux sauvages isolés

1. Voir *The Religion of the Semites*, de Robertson Smith.

et à l'homme bestial, et ne s'acquiert qu'à un degré rudimentaire, à l'étape barbare de la vie du clan; il devient important, durable et tend à croître continuellement, dans les conditions de l'existence civilisée d'unions politiques fortes et larges. On trouvera les conditions du développement spirituel de l'individu, l'école de l'ascétisme pratique pour les masses populaires, et le début d'une conquête de la terre pour l'humanité dans les empires militaires et théocratiques, qui unissaient les hommes en larges groupements, pour poursuivre l'œuvre de la civilisation dans quatre quartiers différents du globe : entre les fleuves Jaune et Bleu, entre l'Indus et le Gange, entre le Tigre et l'Euphrate, et, enfin, dans la vallée du Nil. Ces monarchies militaires et théocratiques, que nous rappelèrent en miniature les « établissements militaires »² d'Araktchéev, étaient certainement très loin de l'idéal d'une société humaine, mais leur grande importance historique, comme école morale indispensable pour l'humanité primitive, est reconnue même par les théoriciens de l'anarchisme absolu³.

En général, pour s'élever au-dessus de la forme obligatoire de la moralité sociale, l'humanité sauvage devait passer par cette forme, — pour dépasser le despotisme, elle devait en faire l'expérience. En particulier, il y a trois considérations qui sont indubitablement impliquées dans ceci :

1) Plus était dure la lutte originelle avec la nature primitive, plus il fut nécessaire aux hommes d'être unis en des communautés étendues, mais étroitement liées. Or, on ne peut associer une large extension d'un groupe social et des liens intimes et forts entre ses membres qu'au moyen d'une discipline des plus strictes, appuyée sur la plus puissante des sanctions, à savoir la sanction religieuse. En conséquence, ces unions politiques, qui ont vaincu pour la première fois la nature sauvage et posé la pierre angulaire de la culture humaine, devaient avoir le caractère d'un despotisme religieux et militaire, ou d'une théocratie imposée. Cette

2. Les « établissements militaires », ainsi qu'on les appelle, étaient des villages où chaque paysan était obligé d'être soldat et de vivre sous la discipline militaire. Une réglementation minutieuse concernant la vie familiale, le travail, le vêtement, etc., était imposée avec une sévérité extrême et rendait la vie de ceux qui y étaient établis intolérable. L'idée de créer des établissements militaires venait d'Alexandre 1^{er} et fut réalisée par Araktchéev, son favori, qui créa le premier établissement en 1810. Les établissements militaires furent abolis finalement en 1857.

3. Je mentionnerai particulièrement le livre intéressant de Léon Metchnikov : *La civilisation et les grands fleuves*. Voir sur ce livre mon article *Extrait de la Philosophie de l'histoire*, dans les *Questions de Philosophie et de Psychologie* (1891) (au tome VI des *Œuvres complètes* de Soloviev); je citerai aussi l'article du professeur Vinogradov, dans la même revue. Un critique estimé s'est imaginé que, parlant de la théocratie militaire comme d'une école historique d'ascétisme, je faisais allusion aux intentions personnelles des Pharaons d'Égypte et des rois de Chaldée (!).

œuvre de civilisation réalisée sous la pression des besoins moraux et matériels, — ces « travaux égyptiens » — était, de par sa nature même, une école de solidarité humaine pour les masses et fut, aussi, au point de vue de son but objectif et de son résultat, le premier succès de l'ascétisme collectif dans l'humanité, le premier triomphe historique de la raison sur les forces aveugles de la matière.

Le caractère obligatoire de cet effort collectif ne nous permet pas de lui attribuer une dignité idéale, mais ne lui enlève pourtant pas son importance morale, car cette obligation n'était pas purement matérielle; elle s'appuyait, en dernier ressort, sur la foi des masses populaires au caractère divin du pouvoir qui les obligeait à travailler; quelque imparfaite que soit cette foi dans sa forme et dans son contenu, c'est en tout cas déjà une œuvre morale que de lui soumettre sa vie, que d'endurer d'après son exigence toutes espèces de privations et de labeurs. Tant dans son résultat historique général, que par son action psychologique intime sur chacun des individus composant la masse du peuple, cette œuvre avait le caractère d'un véritable ascétisme, bien qu'imparfait, — c'est-à-dire d'une victoire du principe spirituel sur le principe charnel. Si d'innombrables Chinois croient sincèrement que leur empereur est le Fils du Ciel, si les Hindous étaient sincèrement convaincus que leurs prêtres provenaient de la tête de Brahma et leurs rois et leurs princes de ses mains, si le roi d'Assyrie était réellement aux yeux de son peuple l'incarnation de la divinité nationale Assur et si le Pharaon était vraiment pour les Égyptiens une manifestation de la divinité solaire, — alors, la soumission absolue à ces potentats était, pour ces peuples, un devoir religieux et moral, et les travaux forcés, exécutés sur leur ordre, un exercice ascétique. Ceci, cependant, ne s'appliquait pas aux esclaves au sens strict, étrangers, prisonniers de guerre pour lesquels les dieux de leur nouveau maître étaient des *dieux étrangers*. Mais, en dehors de cette limitation nationale, l'organisation nationale de ces unions religieuses et politiques primitives présentait une imperfection fondamentale, sous ce rapport que les dieux mêmes à qui étaient offerts ces sacrifices humains volontaires et involontaires ne possédaient pas une dignité interne absolue, représentant seulement l'infinité de la force, non l'infinité de la bonté. Quant à l'homme, il lui reste une supériorité morale sur des dieux semblables par son pouvoir de renonciation; par conséquent, en se sacrifiant pour ces dieux et leurs représentants terrestres, il ne trouve pas cet objet supérieur pour lequel il est digne de sacrifier ce qui est inférieur. Si la signification du sacrifice doit être trouvée dans le progrès de la civilisation, ce n'est là qu'une signification purement relative, car le progrès lui-même n'est évidemment qu'un moyen, une

voie, une direction, non le but absolu et définitif. Cependant la personnalité humaine contient un élément de valeur intrinsèque absolue, qui ne peut jamais être un pur moyen, à savoir la possibilité, qui lui est inhérente, d'une perfection infinie par la contemplation de la plénitude absolue de l'être et l'union avec celle-ci. Une société qui ne reconnaît pas cette importance de la personnalité et dans laquelle l'individu est considéré comme n'ayant qu'une valeur relative d'instrument pour des fins politiques et culturelles, fussent-elles même les plus sublimes, ne peut être l'idéal d'une société humaine et n'est pas plus qu'une étape transitoire du développement historique. Ceci est particulièrement vrai des monarchies militaires et théocratiques avec lesquelles commence l'histoire universelle.

3) Ces formes primitives d'unions, à la fois religieuses et politiques, étaient si imparfaites qu'elles rendirent des progrès ultérieurs inévitables et, en même temps, produisirent les conditions externes nécessaires à ce progrès. Dans les limites de la vie du clan, chaque membre d'un groupe social donné était, tout à la fois, physiquement et moralement obligé de s'enrichir par rapines, de piller, de tuer, de lutter contre les bêtes fauves, de faire de l'élevage et d'engendrer une nombreuse postérité; évidemment, il n'y avait pas là place pour un développement spirituel plus élevé de la personnalité humaine. Celui-ci ne devint possible que lorsque, à l'époque de la division forcée du travail, se forma, dans les grandes organisations religieuses et politiques du passé, au-dessus des masses condamnées aux durs travaux matériels, une classe d'hommes, libérés de ces travaux, dans l'aisance et ayant des loisirs et qu'à côté des guerriers, apparurent des prêtres professionnels, des scribes, des devins, etc., parmi lesquels la conscience supérieure se fit réellement jour. Cet important moment de l'histoire est éternisé par la Bible dans le récit plein de sens et de majesté où l'on voit le meilleur représentant de l'ordre patriarcal, Abraham, avec la foule armée des membres de sa maison, s'incliner devant le prêtre du Très-Haut, Melchisédech, « qui était sans généalogie » (Hebr., vii, 3), qui sortit à la rencontre d'Abraham avec les dons de la nouvelle culture supérieure — le pain et le vin — lui donnant la bénédiction spirituelle de la Justice et de la Paix ⁴.

Tandis que par le glaive des grands conquérants le travail pénible et collectif des masses populaires s'étendait graduellement sur un domaine de plus en plus vaste, assurant les progrès extérieurs et matériels de la culture humaine, le travail intellectuel des représentants des États nationaux et théocratiques, de ceux

4. Je ne parle ici, bien entendu, que du sens culturel et historique de ce fait, non de sa signification mystique.

au moins qui avaient du loisir et étaient paisibles, poussait la conscience humaine vers un idéal plus parfait d'universalisme personnel et social.

III

Dans le cours de l'histoire du monde, le premier éveil de la conscience humaine de la personne eut lieu dans un pays où son sommeil avait abondé en rêves fantastiques et sauvages — dans l'Inde. A la mosaïque effrayante de la mythologie hindoue correspondaient une mosaïque et un encombrement pareils de formes et conditions de vie religieuses, politiques et coutumières. Nulle part ailleurs, l'organisation théocratique ne fut si complexe, si écrasante, si pleine de particularisme national et de classe. Ce n'est pas à la Chine, ni à l'Égypte, ni aux Chaldéens, ni aux Phéniciens, ni au monde gréco-romain, mais à l'Inde que nous avons emprunté les concepts qui expriment au degré extrême la séparation entre les classes humaines⁵ et l'extrême négation de la dignité humaine. Si les « parias » étaient privés de dignité humaine comme étant hors-la-loi, par contre les hommes appartenant aux castes protégées par la loi, et même aux plus élevées d'entre elles, étaient privés de toute liberté par un système complexe de prescriptions et de rites religieux et coutumiers. Mais, plus étroites et artificielles étaient les chaînes créées à l'esprit par lui-même et pour lui-même, plus elles témoignent de la puissance interne de cet esprit et du fait que rien de ce qui lui est externe ne peut finalement le lier et l'étouffer. Au milieu du cauchemar des sacrifices rituels, des actions imposées et des tortures ascétiques, l'esprit se révèle et se dit : tout ceci est mon invention propre, que dans mon rêve j'ai pris pour la réalité ; si seulement je puis me tenir éveillé, toutes ces terreurs et ces souffrances s'évanouiront. Mais, alors, que restera-t-il ? Nous trouvons une réponse à cette question, réponse subtile et significative, bien que vague au premier abord, dans la *religion du réveil*. Elle perpétue le moment où la personnalité humaine revient à elle-même en se détournant des objets extérieurs et arrive à la connaissance de son infini purement négatif et formel sans aucun contenu déterminé ; la personnalité y est consciente de son caractère illimité, de sa liberté et de son universalité, seulement parce qu'elle est supérieure à toute détermination donnée, relation ou caractère, ayant conscience de posséder en soi quelque chose qui est plus

5. Bien que le mot « caste » ne soit pas hindou, mais portugais, il a surgi (dans le sens en question) pour désigner précisément les relations sociales dans l'Inde.

grand et plus haut que telle caste, telle nationalité, tel culte, telle manière de vie — quelque chose qui est supérieur à *tout cela*. Quelle que soit la détermination objective que se pose la personnalité consciente d'elle-même, elle ne s'y arrête pas; elle sait qu'elle a elle-même posé cette détermination, qu'elle est sa création, dont la valeur ne correspond pas à la sienne propre et, par conséquent, elle l'abandonne : « *tout est vide* ». Mais si tout ce qui appartient au monde extérieur est rejeté, si rien n'y est reconnu digne d'existence, toutefois demeure ce pouvoir spirituel de l'homme de prendre cette attitude de négation; et il est significatif que le bouddhisme reconnait ce pouvoir, non à l'individu solitaire, mais sous la forme personnelle et sociale qu'on appelle « *Triratna* », i. e. « trois joyaux » ou « trois trésors » en lesquels doit croire chaque bouddhiste : « Je me confie en Bouddha, je me confie en la doctrine ou la loi (*Dharma*), je me confie dans l'ordre de ses disciples (*Sangha*). Ainsi, de par la conscience même de son infinité négative, la personnalité humaine ne demeure pas dans l'isolement et le particularisme, mais passe inévitablement à l'organisation sociale par l'intermédiaire d'une doctrine universelle.

Tout est illusion, sauf trois choses, dignes d'être reconnues : 1) l'homme spirituellement réveillé; 2) la parole du réveil; 3) la fraternité des réveillés; ceci est l'essence véritable du bouddhisme qui, à présent encore, est la nourriture de millions d'âmes dans la lointaine Asie⁶. C'est le premier degré stable de l'universalisme humain s'élevant au-dessus du particularisme national et politique de l'organisation religieuse et sociale.

Le bouddhisme, né au pays des castes, ne rejetait pas du tout la division en castes de la société, ni ne cherchait à la détruire; ses adeptes avaient simplement cessé de croire aux principes de cette organisation, à l'inégalité absolue, héréditaire, des classes sociales. Ayant surgi au sein d'une nation ayant un caractère bien distinct, le bouddhisme ne rejetait pas cette nationalité, mais transposait la conscience humaine dans le domaine d'autres idées, universelles et supra-nationales; c'est pourquoi la religion hin-

6. Il faut noter en passant que, sous l'influence tendancieuse de Schopenhauer, on a exagéré ordinairement, au-dessus de toute mesure, le nombre des bouddhistes : on parle de 400, 600, 700 millions d'adeptes de cette religion. Ces chiffres seraient vraisemblables si la Chine et le Japon étaient entièrement peuplés de bouddhistes. En vérité, l'enseignement de Bouddha, dans ses diverses variations, est la religion des masses seulement à Ceylan, en Indochine, au Népal, au Thibet, en Mongolie et parmi les Bouriates et les Kal-mouks, ce qui au maximum ferait 75 ou 80 millions de personnes. En Chine et au Japon, le bouddhisme n'est qu'une des religions permises, à laquelle adhèrent plus ou moins les gens instruits, qui, cependant, ne renoncent pas à leur culte national, tout comme en Russie, par exemple sous Alexandre I^{er} beaucoup d'orthodoxes fréquentaient les loges maçonniques.

doue, préparée en théorie par la philosophie hindoue, a pu, quand finalement elle fut rejetée par l'Inde, s'enraciner chez plusieurs peuples de race et d'éducation historique différentes.

La conscience de l'infinité négative de la personnalité humaine était apparue déjà à certains philosophes avant le temps du bouddhisme⁷, mais c'est en lui que, pour la première fois, cette conscience trouva son expression historique dans la vie collective de l'humanité. Grâce à son universalisme moral et pratique, provenant du cœur bien plus que de la raison, Bouddha-Çakya-Mouni créa dans l'humanité une forme de vie commune qui lui avait été jusque-là inconnue, la fraternité des moines-mendiants de toutes castes et de toutes nations, les « auditeurs » (*Shravaki*) de la vraie doctrine, adeptes de la voie parfaite. Ici, pour la première fois, la dignité de la personnalité et son rapport avec la société se déterminaient définitivement non par le fait de l'appartenance héréditaire à certain clan ou à une organisation nationale et politique déterminée, mais par l'acte intime du choix de certain idéal spirituel. Les conceptions théoriques du premier Bouddha authentique et les conditions de vie de sa fraternité monastique ont subi bien des changements au cours de l'histoire, mais l'essence morale de son enseignement et de son œuvre est demeurée clairement et solidement cristallisée dans les monastères lamaïtes du Thibet et de la Mongolie.

L'essence morale du bouddhisme, comme système individuel et social, s'est manifestée, pendant la période de deux mille cinq cents ans de son existence historique, comme un sentiment de vénération religieuse à l'égard du bienheureux maître, qui, le premier, a éveillé la conscience à la véritable réalité, de l'ancêtre spirituel de tous les éveillés qui suivirent; comme une exigence de sainteté ou de parfaite *absence de volonté* (ascétisme intérieur en contradiction avec cette mortification extérieure de la chair

7. Nombre d'idées fantastiques ont longtemps prévalu concernant l'antiquité de la philosophie hindoue, mais elles commencent à se dissiper à la lumière d'un examen plus scientifique. La plus grande part de leur richesse philosophique, les Hindous l'ont acquise tard, en partie sous l'influence directe des Grecs, après Alexandre de Macédoine, en partie plus tard encore, par l'aide des Arabes, qui apportèrent la doctrine d'Aristote à l'Orient aussi bien qu'à l'Occident. Mais, d'autre part, il est indubitable que les Grecs — pour ne pas parler des Arabes —, lorsqu'ils connurent pour la première fois l'Inde, y trouvèrent déjà une philosophie indigène originale, celle des « sages-nus » (*Gymnosophistes*), phénomène typique ancien, traditionnel. Ces Adamites hindous ne peuvent pas, selon leurs caractères extérieurs, être identifiés avec les adeptes du bouddhisme; il est probable qu'ils étaient les adeptes d'un mysticisme ascétique, Yoga, qui avait existé avant Bouddha. Plus ancien encore était le panthéisme des Upanishads. Il y a des raisons de croire que le précurseur immédiat de Sakya-Mouni fut l'auteur du système du dualisme spiritualistique (exposé dans la Sankya-Karika), bien que la personnalité et le nom même de ce sage — Kapila — soient quelque peu douteux.

qui avait été et est encore pratiquée par les « Gymnosophistes » et qui ne satisfaisait pas Bouddha-Çakya-Mouni); et, enfin, comme le commandement de bienveillance universelle et de compassion aimable envers tous les êtres sans distinction. C'est ce dernier aspect du bouddhisme, le plus simple et le plus attrayant, qui met aussi en lumière son insuffisance.

IV

Quel est, du point de vue bouddhiste, la différence entre l'homme spirituellement éveillé et celui qui ne l'est pas ? Ce dernier, influencé par les illusions des sens, tient pour réelles et définitives des distinctions apparentes et transitoires, pour cette raison désire certaines choses et en craint d'autres, est attiré et repoussé, éprouve de l'amour et de la haine. Celui qui s'est réveillé de ces émotions de rêves comprend que leurs objets sont illusoires et, par conséquent, est tranquille; ne trouvant rien qui soit digne d'être l'objet de la concentration de sa volonté, il se trouve libéré de tous vouloir, préférence, crainte, et perd par là même toute raison de discorde, de colère, d'inimitié et de haine; exempt de ces passions, il éprouve pour tout sans distinction le même sentiment de bienveillance ou de compassion. Mais pourquoi éprouve-t-il précisément ce sentiment ? S'étant persuadé que *tout est vain*, que toutes les conditions objectives de l'existence sont illusoires, le sage éveillé devrait être plongé dans un état d'impassibilité parfaite, également exempt de malice et de pitié; car ces deux sentiments opposés présupposent pareillement, d'abord, la conviction de l'existence réelle des êtres vivants, ensuite, la distinction de l'un par rapport à l'autre (par exemple la différence existant entre l'homme qui souffre dans son ignorance et fait appel à ma pitié et le Bouddha parfaitement bienheureux qui n'en a aucunement besoin); et, enfin, il se fait que la pitié, non moins que la malice, nous pousse à accomplir des actes déterminés par les qualités et conditions objectives de faits donnés : or, tout cela est absolument incompatible avec le principe fondamental du vide universel et de l'indifférence.

La doctrine morale bouddhiste exige un sacrifice actif de nous-mêmes, impliqué dans la conception même du Bouddha : un Bouddha parfait — comme l'était Gautama-Çakya-Mouni — diffère du Bouddha imparfait et solitaire (Pratyeka-Bouddha) précisément par ce fait qu'il n'est pas satisfait par sa connaissance propre de la vanité tourmentante de l'existence et décide de délivrer de ce tourment tous les êtres vivants. Cette décision a été précédée dans ses incarnations précédentes par des actes person-

nel d'extrême sacrifice de soi, dont les descriptions abondent dans les légendes bouddhistes (par exemple dans une de ses existences antérieures il s'est laissé déchirer par un tigre pour sauver une pauvre femme et ses enfants). De tels exploits sacrés (contrairement à la mortification sans but des anciens ascètes pré-bouddhistes de l'Inde) sont un moyen direct d'atteindre la plus haute béatitude pour chacun des « éveillés ». On raconte une histoire bien connue et typique concernant l'un des apôtres du bouddhisme, Arya-Déva : comme il approchait d'une ville, il vit un chien blessé que des vers rongeaient à mort; pour sauver le chien, sans détruire les vers, Arya-Déva coupa un morceau de sa chair et plaça les vers sur celui-ci; à ce moment, la ville et le chien disparurent à ses yeux et il plongea dans le Nirvana. Un tel sacrifice actif de soi par pitié pour tous les êtres vivants, si caractéristique de la morale bouddhiste, ne peut, cependant, être concilié avec le principe fondamental du bouddhisme : l'indifférence et la vanité de tout. Certes, éprouver une égale pitié pour tous, depuis Brahma et Indra jusqu'au ver, n'est pas opposé au principe de l'indifférence, mais aussitôt que le sentiment de compassion universelle devient œuvre de pitié, il faut renoncer à l'indifférence. Si, au lieu du chien et des vers, Arya-Déva avait rencontré un homme souffrant de ses erreurs et de ses vices, en ce cas, la pitié pour cet être vivant-ci aurait exigé de lui non plus un morceau de chair, mais les paroles de la vraie doctrine, tandis que s'adresser à un ver affamé avec des exhortations raisonnables n'aurait pas été moins absurde que de nourrir de sa propre chair un homme rassasié, mais dans l'erreur. Ainsi, *une pitié égale envers tous demande non pas le même rapport actif envers chacun, mais un rapport tout à fait différent*. Même pour un bouddhiste, cette différence se montre comme n'étant pas illusoire, car il admettra certainement que si Arya-Déva n'avait pas distingué le ver et le chien d'un être humain et avait proposé aux animaux souffrants de lire des livres moraux, il serait loin d'avoir effectué un exploit sacré et mérité le Nirvana. Une *pitié s'étendant à tous* implique nécessairement une justice qui *distingue*, qui rend à chacun ce qui lui est dû : le morceau de chair à l'animal et les paroles d'éveil spirituel à l'être raisonnable. Mais, nous ne pouvons nous en tenir à cela. La pitié pour tous me fait désirer pour tous et chacun la suprême et définitive béatitude, qui consiste non en la satiété, mais en un affranchissement complet des tourments d'une existence limitée et de la nécessité de renaître. Cette délivrance, unique béatitude, le ver, — tant qu'il reste ver, — ne peut l'atteindre; elle n'est accessible qu'à un être conscient et intelligent. Dès lors, si je dois étendre ma pitié aux créatures inférieures, je ne peux me contenter simplement de soulager leur souffrance momentanée; je dois les aider à attein-

dre le but final par la renaissance en des formes supérieures. Mais les conditions objectives de l'existence sont rejetées par le bouddhisme comme illusion et rêve vain et, par conséquent, l'élévation des êtres vivants sur l'échelle des renaissances dépend exclusivement de leurs actes propres (loi de Karma) : la forme du ver est la conséquence nécessaire de péchés antérieurs et aucun secours étranger ne peut élever ce ver au degré supérieur d'un chien ou d'un éléphant. Bouddha lui-même ne pouvait agir directement que sur des êtres rationnels et conscients et cela, seulement, en ce sens que sa prédication leur donnait occasion d'accepter ou de rejeter la vérité, dans le premier cas d'échapper au tourment de renaître et, dans le second, de continuer à le supporter. L'œuvre de salut que peuvent accomplir les « éveillés » se limite au fait de pousser leur prochain endormi : quelques-uns sont réveillés de la sorte, tandis que les autres ne font que changer leurs rêves pénibles en d'autres plus pénibles encore.

Ainsi, le principe d'une charité active envers tous les êtres vivants, quelque vrai qu'il soit en lui-même, ne peut, du point de vue bouddhiste, avoir d'application effective : nous sommes totalement incapables d'apporter le véritable salut aux créatures inférieures et notre pouvoir d'influencer en ce sens les créatures rationnelles est extrêmement limité. En dépit de tous les commandements et légendes, la formule même de la foi bouddhiste (voir plus haut) montre que la véritable sphère des rapports et de l'activité moraux est pour le bouddhiste limitée à la fraternité de ceux qui, comme lui, sont « éveillés » et se soutiennent mutuellement dans une vie paisible de contemplation — derniers restes de leurs activités précédentes — avant de passer finalement dans le Nirvana.

V

La signification universelle du bouddhisme dans l'histoire mondiale consiste en ce fait qu'en lui, pour la première fois, la personnalité humaine a commencé à être appréciée, non pas au titre de membre d'une tribu, d'une caste ou de l'État, mais comme portant en soi une conscience supérieure, comme un être capable de se réveiller des illusions du rêve de l'existence de chaque jour et de s'affranchir des chaînes de la causalité. Ceci est vrai de l'homme appartenant à n'importe quelle caste ou nationalité et, en ce sens, la religion bouddhiste marque une nouvelle étape dans l'histoire du monde : après le particularisme du clan, de la nation ou État, l'universalisme. Cependant, il est clair que cet universalisme bouddhiste n'a qu'un caractère abstrait et négatif. Il proclame le principe de l'indifférence, rejette l'import-

tance des distinctions de castes et de nations, rassemble dans une nouvelle communauté religieuse des gens de toute couleur et de toutes classes — et puis, il laisse tout comme auparavant. La tâche de rassembler toutes les parties de l'humanité en un seul ensemble et d'en former un royaume nouveau et plus élevé n'est même pas envisagée; le bouddhisme ne va pas au-delà d'un universalisme d'ordre monastique. Quand se fait le passage du clan à l'État, les clans, ensembles sociaux antérieurs, entrent, à titre de parties subordonnées, dans le nouvel ensemble d'ordre supérieur, l'union politique organisée. Pareillement, la troisième étape (plus importante) du développement de l'humanité — l'étape mondiale ou universelle — aurait exigé de la part des États et des nations d'entrer dans une nouvelle organisation universelle, à titre de parties constituantes. Autrement, quelle que soit l'extension des principes théoriques proclamés, l'importance positive dans la vie réelle restera entièrement aux groupes nationaux et politiques existant déjà, tandis que « tous les hommes » et, encore davantage, « tous les êtres vivants » ne seront qu'une idée abstraite, laquelle trouve une expression symbolique dans le monastère, qui s'est séparé de la vie. Le bouddhisme demeure tout à fait étranger à la tâche d'unification effective de tous les êtres vivants, ou tout au moins de toutes les parties dispersées de l'humanité, en un royaume nouveau et universel : il montre ainsi qu'il n'est que la première étape, rudimentaire, d'une compréhension humaine de la vie.

La personnalité manifeste ici sa dignité infinie, en tant que le « moi » absolu nie toute limitation et affirme « je ne suis lié par rien, j'ai expérimenté tout, je sais que tout est vain et je suis au-dessus de tout ». *La négation de l'existence par la connaissance de celle-ci* — c'est en quoi, du point de vue bouddhiste, consiste la nature absolue de l'esprit humain; elle élève l'homme au-dessus de toute créature terrestre et même au-dessus des dieux, car ceux-ci sont dieux seulement par leur nature, tandis que le sage éveillé devient dieu par son acte propre de conscience et de volonté; il est un *auto-dieu*, un *dieu qui s'est fait lui-même*. Selon cette opinion, toute la création est un matériel pour l'exercice de la volonté et de la connaissance, par lequel la personne arrive à sa propre divinisation. Les personnes individuelles qui sont entrées dans la voie qui mène à ce but constituent la société normale ou fraternité (l'ordre monastique) qui est comprise dans la profession bouddhiste (Je me consie... dans le Sangha). Mais cette société n'a qu'une importance temporaire, jusqu'à ce que ses membres atteignent la perfection : dans le Nirvana, la vie et les relations sociales doivent disparaître définitivement, comme toutes les autres déterminations. Puisque le caractère absolu de la personnalité n'est conçu dans le bouddhisme qu'au sens négatif,

comme l'affranchissement de toutes choses, la personne n'a besoin d'aucun achèvement; toutes ses relations avec les autres personnes ne forment qu'une échelle, laquelle est repoussée dès qu'est atteint le sommet de l'absolue indifférence. Le caractère négatif de l'idéal bouddhiste fait de la moralité, tout autant que de la vie sociale, une chose d'importance purement transitoire et conditionnelle.

Le sentiment religieux et moral de piété (*pietas*) n'a pas, dans le bouddhisme, d'objet véritable et permanent. Le sage qui connaît toutes choses et s'est affranchi de tout ne trouve plus rien à révéler. Lorsque Çakya-Mouni-Bouddha atteignit la connaissance suprême, non seulement Indra avec toute la foule des divinités des Védas, mais aussi Brahma, le dieu suprême des prêtres souverains, vinrent comme humbles auditeurs entendre la nouvelle doctrine et, éclairés, rendirent au maître un honneur divin. Cependant Bouddha était un homme qui, par son propre pouvoir, devint dieu et atteignit l'état absolu — lequel est le but suprême pour tout être humain. C'est pourquoi, bien que les bouddhistes révèrent la mémoire et les reliques de leur maître, jusqu'à l'idolâtrie, ceci n'est possible que tant que les adorateurs demeurent imparfaits; le disciple parfait, qui a atteint le Nirvana, ne se distingue plus de Bouddha lui-même et perd tout objet de sentiment religieux. Par conséquent, en principe, l'idéal bouddhiste détruit la possibilité de la relation religieuse et, dans son essence intime, le bouddhisme n'est pas seulement une religion de négation, mais est une religion qui se nie elle-même.

De même, l'aspect altruiste de la moralité disparaît aux degrés supérieurs de la vraie voie, car alors toutes distinctions se révèlent illusoires, y compris celles qui évoquent en nous un sentiment de pitié à l'égard de certains objets, de certains phénomènes ou états. « Sois pitoyable envers tous les êtres », proclame la doctrine morale élémentaire des Soutras; « Il n'y a point d'êtres, tout sentiment est fruit de l'ignorance », déclare la métaphysique suprême d'Abhidhamma⁸. Enfin, la moralité ascétique elle-même n'a pas de justification positive dans le bouddhisme, en dépit de ses monastères; ces monastères ne sont que des refuges pour des âmes contemplatives, qui ont renoncé à la vanité du monde et attendent leur passage dans le Nirvana. Mais, la lutte contre la chair pour renforcer l'esprit et *spiritualiser le corps*, cet ascétisme moral positif, demeure en dehors des préoccupations de la pensée bouddhiste : l'esprit n'est, pour elle, que le connais-

8. L'ensemble de la doctrine bouddhiste se divise, comme on sait, en les trois sections de la Loi Sacrée, appelées pour cette raison « les trois paniers » (Tripitaka) : les « Soutras » contiennent la doctrine morale, « Vinaya » le statut monastique et « Abhidhamma » la sagesse transcendante.

sant, et le corps un fantôme connu comme tel; la mort corporelle, dont l'aspect avait tellement frappé le prince Siddhartha, ne fait que démontrer que la vie est une illusion dont nous devons nous affranchir; mais l'idée de la résurrection ne viendra à l'esprit d'aucun bouddhiste. Si le but suprême de l'ascétisme manque, les moyens qui y conduisent ne peuvent avoir eux-mêmes d'importance; du point de vue de l'indifférence absolue, les règles ascétiques, comme toutes autres règles, perdent leur importance propre; si elles se conservent dans la pratique extérieure du bouddhisme, ce n'est que comme méthode pédagogique pour les tout petits enfants spirituels, ou à titre de legs historique du brahmanisme. Le bouddhiste parfait ne va certainement pas s'abstenir de manger une nourriture abondante ou distinguer entre régimes de viande ou de végétaux; il est à remarquer que, selon la tradition, dont il n'y a pas de raison de mettre en doute l'exactitude, le fondateur de cette religion, qui est supposée exiger un végétarisme strict, mourut pour avoir mangé de manière déréglée de la viande de porc.

VI

Comme toute doctrine négative, le bouddhisme est dépendant de ce qu'il nie, de ce monde matériel, de cette vie sensuelle et mortelle. « Tout cela est illusion », répète-t-il sans cesse — et il ne va pas au-delà, car pour lui cette illusion est *tout*; il ne sait avec certitude que ce qu'il nie; de ce qu'il affirme, de ce qu'il regarde comme n'étant pas illusoire, il n'a aucune idée positive, mais seulement une indication négative : le Nirvana est inaction, immobilité, calme, non-existence. Le bouddhisme ne connaît que ce qui est inférieur et illusoire; ce qui est élevé et parfait, il ne le connaît pas et se borne à l'exiger : le Nirvana est seulement un postulat, et non l'idée du bien absolu; l'idée, elle, nous vint des Grecs et non des Hindous.

La raison humaine ayant découvert sa nature universelle et absolue en rejetant tout ce qui est fini et particulier ne pouvait s'arrêter à cette étape; de la conviction que l'existence matérielle est illusoire elle devait passer à ce qui n'est pas illusoire, à ce pour quoi elle avait rejeté l'apparence trompeuse. Dans le bouddhisme hindou, la personnalité trouve sa signification absolue seulement dans la négation d'une existence indigne d'elle; dans la pensée grecque, laquelle trouva son incarnation pratique en Socrate et sa forme théorique en son disciple, la valeur absolue de la personnalité se justifie par l'affirmation d'une existence digne du monde des idées et des relations idéales. L'idéalisme grec, non

moins que le bouddhisme, comprend que toutes les choses transitoires sont illusoires, que le flux de la réalité matérielle n'est qu'un fantôme d'existence, est à proprement parler la non-existence (τὸ μὴ εἶναι). Aussi, le pessimisme pratique des bouddhistes en ce qui concerne la vie est entièrement partagé par la conscience hellénique :

« Ceux qui veulent prolonger la longueur de la vie et ne se contentent pas d'en avoir une modeste mesure, je les tiens pour déraisonnables et dignes de pitié, car de longs jours sont remplis de plus de chagrins que de joies, chaque jour multiplie la souffrance, et si tu veux trop de choses, tu ne trouveras de repos en rien⁹. »

Bien qu'en ceci soit impliquée la conception de la mesure, si caractéristique de l'esprit grec, la réflexion ne s'arrête pas là : non seulement une vie démesurément longue, mais toute vie n'est que peines :

« N'être pas né, c'est le plus grand, le premier bien; le deuxième, c'est, quand un homme a vu la lumière, que très vite il retourne d'où il vient; mais, à peine sera arrivée la jeunesse imprudente et légère, que c'est déjà fini; il n'y aura plus de terme aux tourments : envie, colère, révoltes et meurtres; enfin, voici la dernière limite de toutes choses, la vieillesse solitaire, malade, méchante, infirme, odieuse malédiction des malédictions, tourments des tourments¹⁰. »

Il était évident pour la conscience supérieure des Grecs, comme pour celle des Hindous, que la volonté humaine luttant aveuglément pour trouver la satisfaction matérielle ne peut la trouver dans aucune condition extérieure et que, par conséquent, le bien véritable, de ce point de vue, n'est pas la jouissance de la vie, mais sa suppression définitive :

« Vois, voici qu'arrive sans chants de noces, sans lyre ni danses, celle qui calme tous les désirs en faisant connaître le jugement de l'Hadès, la mort qui console¹¹. »

La conception pessimiste exprimée par la poésie était confirmée par la philosophie grecque dans des sentences, qui devinrent les vérités élémentaires de toute moralité idéaliste et spiritualiste : la vie sensuelle est une prison pour l'esprit, le corps est le cercueil de l'âme, la vraie philosophie c'est de s'habituer à mourir, etc. Mais, bien que le génie grec se soit approprié cette conception fondamentale du bouddhisme, il ne s'arrêta pas là; l'aspect suprasensuel de l'existence lui révéla son contenu idéal et, au lieu du Nirvana, les Grecs placèrent le « Kosmos » des

9. Sophocle, *OEdipe à Colone* (traduction russe de Merejkovsky).

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*

essences intelligibles éternelles (les idées platoniciennes) ou l'organisme de la raison universelle (chez les stoïciens). La personnalité humaine affirme ici sa signification absolue, non seulement par la négation de ce qui est faux, mais par la participation intellectuelle à ce qui est vrai; ce n'est plus le sage-moine, qui, selon le principe d'indifférence, a renoncé à l'illusion de l'existence réelle, qui apparaît comme le porteur personnel de cette conscience supérieure universelle, mais c'est le sage-penseur qui participe à la plénitude de l'idéal en étant dans l'unité intime de ses formes multiples. Ni l'un ni l'autre ne veulent vivre par les sens, mais le second vit de la vie de l'esprit dans le monde des Idées pures, c'est-à-dire de ce qui est digne d'exister et est, donc, vrai et éternel.

Cette conception est dualistique : tout ce qui existe a un aspect positif à côté de son aspect illusoire et matériel; quant à celui-ci, les philosophes grecs adoptent la même attitude négative que les « Gymnosophistes » hindous; ce qui, pour les sens et la sensibilité est une apparence trompeuse contient, pour la raison, « une empreinte d'Idée », selon Platon, ou la « semence de la raison », selon les stoïciens (λόγοι σπέρματικοί). Il en résulte, dans la vie humaine, une opposition entre ce qui est conforme aux Idées et en harmonie avec la Raison, et ce qui contredit cette norme idéale. Le vrai sage, ce n'est plus le simple ermite ou le moine-pèlerin, qui a renoncé à la vie et qui prêche avec douceur ce même renoncement aux autres; c'est celui qui dénonce hardiment l'iniquité et l'irrationalité de la vie. Pour ce même motif, la fin de leur vie sera différente dans les deux cas : Bouddha-Çakya-Mouni meurt paisiblement après un repas avec ses disciples, tandis que Socrate, condamné et mis en prison par ses concitoyens, est contraint par eux de vider la coupe empoisonnée. Mais, en dépit de cette issue tragique, l'attitude de l'idéaliste grec envers une réalité indigne de lui n'est pas celle d'une opposition décisive. Le plus haut représentant de l'humanité arrivé à cette étape — le philosophe — est conscient de sa dignité absolue dans la mesure où il vit par l'idée pure dans le royaume intelligible des Idées existant en vérité ou dans la rationalité qui embrasse tout, et méprise l'existence illusoire et purement apparente du monde matériel et sensible. Ce mépris, quand il est sincère et hardi, provoque contre lui la méchanceté de la foule, plongée entièrement dans les préoccupations inférieures, et le philosophe peut devoir payer son idéalisme de sa vie — comme ce fut le cas de Socrate. Mais, en tout cas, son attitude à l'égard de la réalité indigne n'est que mépris. Ce mépris est certainement d'une autre nature que celui qui caractérise le bouddhisme; Bouddha méprise le monde parce que tout est illusion, mais le caractère indéfini de semblable appréciation lui enlève sa pointe :

si tout est également bon à rien, personne, en particulier, n'en est offensé, et si rien, en dehors du Nirvana, n'est opposé à la réalité mauvaise, cette dernière peut dormir en paix, car le Nirvana est un état absolu et non pas la norme d'états relatifs; or, l'idéaliste possède une telle norme : il méprise et condamne la vie qui l'entoure, non parce qu'elle participe inévitablement au caractère illusoire de toutes choses, mais parce qu'elle est anormale, déraisonnable, opposée à l'Idée. Une telle condamnation n'est plus indifférente, elle comporte un élément de défi et d'exigence; elle est offensante pour tous ceux qui sont livrés à l'irrationalité mondaine et par conséquent provoque de la part de ceux-ci l'hostilité et souvent la persécution et la coupe empoisonnée.

Et, cependant, il y a dans ce conflit quelque chose d'accidentel. Socrate avait condamné durant toute sa vie les mœurs athéniennes, mais il ne fut persécuté que quand il était un vieillard septuagénaire; la persécution était évidemment déterminée par un changement dans les circonstances politiques; le caractère irrationnel de l'ordre politique d'Athènes n'était qu'une particularité locale; les coutumes de Sparte étaient meilleures. Le plus grand des disciples de Socrate, Platon, se rendit plus tard en Sicile, pour y fonder, avec l'aide de Dionysius de Syracuse, un État idéal, dans lequel les philosophes recevaient les rênes du gouvernement, au lieu d'une coupe empoisonnée; il ne réussit pas, mais, à son retour à Athènes, il put enseigner sans obstacle dans son académie et atteindre dans le calme une vieillesse fort avancée. Les disciples de Socrate, tout comme d'autres prêcheurs d'idéalisme, ne subirent jamais de persécution systématique : on ne les aimait pas, mais on les tolérait. Le fait est que l'idéalisme, en son essence, a son centre de gravité dans le monde intelligible; l'opposition qu'il établit entre ce qui est normal et anormal, entre ce qui se doit et ce qui ne se peut, tout en ayant un caractère comparativement défini, demeure essentiellement intellectuelle et théorique; touchant la réalité qu'elle condamne, elle ne pénètre, cependant, pas jusqu'à la moelle de celle-ci; nous savons quel caractère superficiel avaient les idéals pratiques de Platon, le plus grand des idéalistes; ils sont beaucoup plus près de la mauvaise réalité que de ce qui existe en réalité; le royaume des Idées est une unité qui englobe tout, qui est absolument universel; il n'y a en lui aucunes limitations, dissensions ni hostilités; tandis que l'état soi-disant idéal de Platon, malgré la hardiesse de ses conceptions et la beauté de sa structure générale, est essentiellement marqué par de semblables limitations dont l'humanité bientôt se délivra, non seulement en idée, mais aussi en réalité; son état de philosophe n'est rien d'autre qu'une communauté grecque, restreinte, locale, nationale, basée sur l'escla-

vage, sur l'état de guerre permanent et sur de telles relations sexuelles qu'elles font penser à une écurie d'accouplement. Il est clair que le problème politique ne présente aucun lien intime avec ce qui principalement intéresse Platon et qu'à vrai dire, il ne se soucie aucunement de la manière dont les hommes vont s'organiser sur la terre, où la vérité n'habite pas et n'habitera pas. Il trouve sa satisfaction personnelle véritable dans la contemplation de la vérité intelligible éternelle; quant à la tendance naturelle à réaliser ou incarner la vérité dans le milieu ambiant, elle est contrebalancée par ces deux considérations qu'implique l'idéalisme : d'abord, la conviction que si la vérité idéale peut se réfléchir ou marquer son empreinte à la surface de l'existence réelle, elle ne peut s'y incarner substantiellement; ensuite, la conviction que notre propre esprit n'a avec cette réalité qu'une relation purement transitoire et externe et, par conséquent, n'a à accomplir en elle aucune tâche absolue.

Socrate mourant se réjouissait de quitter ce monde d'apparence mensongère pour le royaume de ce qui existe réellement; une telle disposition d'esprit exclut, évidemment en fin de compte, toute activité pratique; il ne peut pas y avoir, en ce cas, ni obligation, ni désir de se consacrer à la transformation de cette vie et au salut de ce monde. L'idéalisme platonicien, tout comme le nihilisme bouddhiste, élève la personnalité humaine au niveau de l'absolu, mais ne crée point pour elle de milieu social correspondant à cette importance absolue. La fraternité des moines, comme l'état des philosophes, n'est qu'un compromis temporaire du sage avec l'existence fallacieuse; il trouve sa véritable satisfaction dans l'indifférence pure du Nirvana ou dans le monde purement intelligible des Idées. Disons-nous, alors, que pour l'Idéalisme, aussi, la vie actuelle est vide de sens? Nous découvrons en cela une contradiction intérieure si grande dans la ligne idéaliste de pensée que la conscience humaine ne peut s'arrêter à cette étape et l'accepter comme la vérité suprême.

VII

Si le monde dans lequel nous vivons ne participait aucunement à l'existence idéale ou véritable, l'idéalisme lui-même serait impossible. Le représentant direct du principe idéal en ce monde est, évidemment, le philosophe lui-même qui contemple ce qui existe vraiment. Mais ce philosophe n'est pas tombé du ciel; sa raison n'est que l'expression suprême de la raison humaine universelle, s'exprimant dans *la parole*, phénomène essentiellement universel, s'exprimant dans l'idée réelle ou dans la raison sen-

sible; c'est ce que percevait clairement Héraclite, développé et expliqué ensuite par Socrate, Platon, Aristote et Zénon le stoïcien. Mais la présence du principe supérieur ne se limite pas au monde humain. L'organisation et les mouvements finalistes des créatures vivantes et, en général, la liaison téléologique des phénomènes fournirent à Socrate son argument favori pour prouver la présence de la raison dans le monde. Mais le principe idéal se retrouve ailleurs que là où un but est évident; il s'étend sur toute l'existence déterminée, à la seule exception du principe qui lui est directement opposé — l'illimité; le chaos ($\tau\acute{o} \alpha\pi\epsilon\iota\rho\omicron\nu = \tau\acute{o} \mu\eta\acute{o}\nu$). Là où il y a mesure, limite, norme, par là même il y a aussi nécessairement Raison et Idée. Mais, s'il en est ainsi, l'opposition, essentielle pour l'idéalisme entre le monde des apparences sensibles et celui des essences intelligibles se manifeste comme relative et variable. Puisque chaque existence déterminée participe à l'Idée, il ne peut y avoir de différence que dans le degré de participation. Une plante ou un animal possèdent un contenu dont on peut se faire une idée plus déterminée et se trouvent en relation avec toutes les autres choses d'une manière plus complexe et plus intime qu'une simple pierre ou un phénomène naturel isolé; par conséquent, nous devons admettre que les organismes animaux et végétaux possèdent une part plus large de l'Idée ou un degré plus grand d'idéalité qu'une pierre ou une flaque d'eau; bien plus, chaque homme possédant la faculté de la parole ou capable de pensée rationnelle présente, en comparaison d'un animal, un plus haut degré d'idéalité; la même relation existe entre un homme ignorant adonné aux passions et aux vices et un philosophe dont la parole est l'expression de la raison, non seulement selon le sens formel, mais aussi dans l'application concrète; enfin, les philosophes eux-mêmes diffèrent entre eux par le degré dans lequel ils se sont assimilés la vérité supérieure. Toute cette différenciation dans les *degrés de rationalité* dans le monde, depuis le caillou jusqu'au « divin » Platon, n'est pas chose dépourvue de sens ou opposée à l'Idée; ce le serait si la raison exigeait l'indifférence et si l'Idée signifiait l'uniformité; mais la raison est la liaison universelle de toutes choses et l'Idée est l'image de l'union intime de beaucoup en un (par exemple l'idée de l'organisme qui inclut un grand nombre de parties et d'éléments servant à un but commun; ou l'idée de l'État unifiant une multitude d'intérêts dans le bien universel; ou l'idée de la science, en laquelle de nombreux éléments d'information constituent une seule vérité). En conséquence, notre réalité, en laquelle d'innombrables choses et phénomènes sont combinés et coexistent dans un seul ordre universel, doit être reconnue comme essentiellement rationnelle et conforme à l'Idée. La condamnation de cette réalité de la part de l'idéaliste ne peut, en justice, s'appliquer à la nature

générale du monde, ni aux différences de degrés qui en découlent et sont essentielles à l'unité supérieure, mais seulement à telle relation de ces degrés qui ne correspond pas à leur dignité inférieure. L'idée de l'homme n'est pas violée, mais complétée par le fait qu'outre la raison l'homme a une volonté active et une réceptivité des sens; mais, puisque la raison, qui contemple la vérité universelle, est essentiellement supérieure aux tendances et aux sensations qui sont limitées à ce qui est particulier, c'est elle qui doit dominer celles-ci; si, au contraire, ces aspects inférieurs prennent le pas dans la vie de l'homme, son Idée est dénaturée et ce qui se produit en lui est anormal et absurde. De même, la différence des conditions et des classes n'est pas en contradiction avec l'idée d'une communauté civique, pourvu que les relations réciproques des classes soient déterminées par les qualités internes de celles-ci; mais si un groupe d'hommes, qui ont plus de capacités naturelles pour les œuvres serviles que pour la science et la réalisation d'une vérité supérieure, dominant la communauté et prennent en main le gouvernement et l'éducation du peuple, tandis que des hommes possédant le vrai savoir et la sagesse sont obligés de consacrer leurs forces aux travaux matériels, alors l'État sera en contradiction avec son Idée et perdra sa raison d'être. La domination des forces intérieures de l'âme sur la raison chez l'individu et la domination de la classe matérielle sur la classe intellectuelle dans la société sont deux cas d'une seule et même espèce de désordre et d'absurdité. C'est ainsi que l'idéalisme considère les choses, lorsqu'il dénonce résolument le mal fondamental de l'organisation de la vie humaine tant spirituelle que sociale. C'est pour avoir formulé semblables dénonciations que Socrate a dû mourir, mais, chose étrange à dire, ce fait tragique n'amena pas ses disciples à comprendre qu'outre le mal *moral et politique*, il existe encore dans le monde une troisième espèce de mal — le mal *physique*, la mort. Cette limitation illogique aux deux premières anomalies — l'âme mauvaise et la société mauvaise —, cette brisure artificielle entre la vie morale et sociale, d'une part, et la vie naturelle-organique, d'autre part, est un trait caractéristique de la conception idéaliste d'un universalisme intermédiaire et transitoire, à demi voulu et à demi exprimé.

Cependant, n'est-il pas évident que la domination de la mort dans le monde des vivants est la même espèce de désordre, la même altération des degrés, que la domination des passions aveugles dans l'âme rationnelle ou la domination de la masse dans la société humaine? Il n'est pas douteux que la structure intime finaliste et la vie des organismes réalisent le principe idéal dans la nature dans une mesure plus grande et à un degré plus élevé que ne le font les forces élémentaires du monde inorgani-

que; il est évident que le triomphe de ces forces sur la vie, leur soustraction au pouvoir de celle-ci et la dissolution finale de l'organisme par elles sont contraires à l'ordre normal et idéal, sont dépourvus de sens, sont une anomalie. La vie n'anéantit pas les forces inférieures de la matière, mais elle se les soumet et ainsi les vivifie. Il est clair qu'une semblable subordination de l'inférieur au supérieur est la norme; que, par conséquent, le rapport inverse, impliquant, comme il le fait, l'anéantissement de la forme supérieure d'existence en sa réalité donnée, ne peut être justifié ou déclaré légitime au nom de la raison et de l'Idée. La mort n'est pas une Idée, mais la négation de l'Idée, la rébellion de la force aveugle contre la raison. C'est pourquoi la joie de Socrate mourant était, à proprement parler, une faiblesse excusable et touchante d'un vieillard fatigué du poids de la vie, non l'expression d'une conscience supérieure; pour un esprit, occupé davantage par l'essence des choses que par son propre sentiment, cette mort devrait évoquer, non la joie, mais une double tristesse : triste était la sentence de mort, comme iniquité sociale, comme triomphe des méchants et des ignorants sur le juste et le sage, — triste était l'action même de la mort, comme iniquité physique, comme le triomphe de la force aveugle et sans âme de la substance vénéneuse sur un corps vivant et organisé, résidence d'un esprit doué de raison.

Tout le monde — non seulement spirituel et politique, mais aussi physique — souffre de la norme violée et se trouve avoir besoin de secours; or, ce n'est pas l'absence de volonté de l'ascète renonçant à toute vie sociale et à son milieu, ce n'est pas la contemplation intellectuelle du philosophe, qui ne vit que par la pensée dans le royaume des Idées, qui lui viendront en aide, mais c'est la force vivante de la personnalité humaine entière, qui possède une signification absolue, non seulement dans l'état potentiel et négatif, mais aussi dans l'idée et dans la réalité positive. C'est l'homme parfait ou le Dieu-homme, qui n'abandonne pas le monde pour le Nirvana ou le royaume des Idées, mais vient dans le monde pour le sauver, le régénérer et en faire le Royaume de Dieu, de telle sorte que la personnalité parfaite puisse trouver son achèvement dans une société parfaite.

VIII

La signification morale absolue de la personnalité humaine exige pour elle la perfection ou la plénitude de vie. Cette exigence n'est satisfaite, ni par la simple négation de l'imperfection (comme dans le bouddhisme), ni par la simple participation idéale à la perfection (comme dans le platonisme et tout idéa-

lisme); cette exigence ne peut être satisfaite que par la présence réelle et la réalisation de la perfection dans l'homme entier et dans l'intégralité de la vie humaine : c'est ce qu'apporte le vrai christianisme et ce en quoi il diffère essentiellement du bouddhisme et du platonisme. Sans entrer maintenant dans la nature métaphysique du christianisme, je me réfère simplement au fait que le christianisme -- et lui seul -- est basé sur l'idée d'un homme réellement parfait et d'une société parfaite, promettant, en conséquence, de satisfaire l'exigence d'infinité véritable inhérente à notre conscience. Il est clair que, pour parvenir à ce but, il est nécessaire d'abord de cesser de se satisfaire de la réalité limitée et indigne et d'y renoncer; il est également clair, cependant, que ceci n'est qu'un premier pas et que, si l'homme ne va pas plus loin, il s'arrête à une pure négation. Ce premier pas que la conscience humaine universelle a dû faire, mais auquel elle ne devait pas s'en tenir, c'est le bouddhisme. Ayant rejeté la réalité indigne, je dois la remplacer par ce qui est digne d'exister; mais, pour ce faire, je dois d'abord comprendre ou assimiler l'idée même d'une existence digne -- c'est le second pas, représenté par l'idéalisme; mais, de nouveau, il est évident qu'on ne peut pas s'arrêter là, car une vérité qui ne serait que concevable et pas réalisable, une vérité qui n'embrasse pas toute la vie, n'est pas ce qui est exigé, n'est pas l'absolue perfection; le troisième pas, le pas définitif, que nous pouvons faire grâce au christianisme, c'est la réalisation positive d'une existence digne en toutes choses.

Le Nirvana des bouddhistes est extérieur à tout -- il est un universalisme négatif; le cosmos idéal de Platon ne représente que l'aspect intelligible, ou concevable en idées de toutes choses -- il est de l'universalisme incomplet; le Royaume de Dieu, révélé par le christianisme, embrasse, seul, réellement toutes choses et est un universalisme positif, complet et parfait. Il est évident qu'aux deux premières étapes de l'universalisme le principe absolu de l'esprit humain ne se développe pas jusqu'au bout et, pour cela, demeure stérile. Le Nirvana se trouve hors des limites de tout horizon; le monde des Idées, comme le ciel étoilé, enveloppe la terre, mais n'est pas uni à elle; ce n'est que le principe absolu incarné dans le Soleil de la Vérité qui pénètre jusqu'aux plus intimes profondeurs de la réalité terrestre, y crée une vie nouvelle et se manifeste comme un nouvel ordre d'existence -- comme le Royaume de Dieu embrassant tout : *virtus ejus integra si versa fuerit in terram*¹². Or, sans terre il ne peut y avoir de ciel pour l'homme.

12. « Sa force est entière quand elle est tournée vers la terre » (*Tabula Smaragdina*).

Nous avons vu que le bouddhisme est incapable de satisfaire le principe absolu de la moralité et d'apporter la plénitude de vie ou la société parfaite, que même, si on l'applique entièrement, il ruine les fondations principales de la moralité. On peut dire la même chose du platonisme. Où un idéaliste conséquent trouverait-il un objet pour sa pitié ? c'est avec scepticisme, ou tout au moins avec une sage retenue, qu'il considère les dieux populaires. Les essences Idéales qui sont pour lui la vérité absolue, ne peuvent être l'objet de son culte religieux, ni pour son « corps » mortel qui ne sait rien à leur sujet, ni pour son esprit immortel, qui les connaît d'une manière trop intime et qui, dans la contemplation immédiate, parvient à une égalité complète avec elles. La religion et la moralité religieuse sont un lien entre le supérieur et l'inférieur, un lien que l'idéalisme brise par son dualisme, laissant d'un côté l'esprit divin incorporel (et stérile), de l'autre, le corps matériel tout à fait privé de tout ce qui est divin. Mais ce lien que rompt l'idéalisme se prolonge beaucoup plus loin : il est la base de la pitié aussi bien que de la piété. Qu'est-ce qui peut être objet de pitié pour un idéaliste conséquent ? Il ne connaît que deux catégories d'existence : l'une, illusoire, matérielle ; l'autre, vraie, idéale ; or l'existence illusoire comme l'avait enseigné Anaximandre de Milet, avant Platon, doit en justice souffrir et périr et ne mérite pas de pitié ; la vraie, par essence, ne peut souffrir et ne peut, donc, exciter la pitié ; — et ceci était la raison pour laquelle Socrate mourant ne faisait que se réjouir de quitter un monde indigne de pitié pour un royaume où il n'y a pas d'objet de pitié. Enfin, l'idéalisme n'offre pas davantage de fondement réel pour une moralité ascétique. Un idéaliste conséquent a honte du fait général de posséder un corps, selon les termes du plus grand des disciples de Platon, Plotin, mais une telle pudeur est dépourvue de signification au point de vue moral. Comme il est impossible à l'homme, tant qu'il vit sur la terre, de ne pas avoir un corps, il se fait que, selon la règle incontestable « *ad impossibilia nemo obligatur* » (personne n'est obligé de faire l'impossible), la pudeur de sa corporéité ou bien, obligerait l'homme à se suicider, ou bien ne l'obligerait à rien du tout.

Si, au lieu de prendre le bouddhisme et le platonisme pour ce qu'ils étaient en réalité, à savoir les étapes nécessaires de la conscience universelle, nous prenons l'un ou l'autre comme le dernier mot de la vérité universelle, on peut se demander ce qu'ils ont, en fait, donné à l'humanité, ce qu'ils ont acquis pour elle ? Pris en eux-mêmes, ils n'ont rien donné, ni rien promis. Il y avait de toute éternité une opposition entre Nirvana et Sansara — vide bienheureux, pour ceux qui sont réveillés spirituellement et vide malheureux, pour ceux qui dorment spirituellement ; il y avait une loi inexorable des actions qui causent quelque chose et

des états qui sont causés — la loi de Karma, laquelle, à travers une série innombrable de naissances successives conduit un être du vide malheureux au vide bienheureux; comme il en était avant Bouddha, ainsi cela est resté après lui et cela restera jusqu'à l'infini.

Au point de vue du bouddhisme même, aucun de ses adeptes capable de réflexion critique ne peut affirmer que Bouddha a changé quelque chose à l'ordre du monde, a créé quelque chose de nouveau, a effectivement sauvé quelqu'un; pas davantage n'est-il question d'une promesse dans l'avenir.

Il en est tout à fait de même, en fin de compte, concernant l'idéalisme. Il y a un monde éternel, existant en vérité, un monde d'idées intelligibles et, par ailleurs, le monde phénoménal des apparences sensibles; entre ces deux mondes, pas de pont; être dans l'un signifie ne pas être dans l'autre; une telle dualité a toujours existé et existera toujours; l'idéalisme ne procure aucune réconciliation dans le présent, ni n'en promet dans l'avenir¹³.

Le christianisme apporte un message bien différent, il donne et il promet à l'humanité quelque chose de réellement nouveau. Il donne l'image vivante de la personnalité possédant, non une perfection purement négative d'indifférence, ni une perfection purement idéale de contemplation intellectuelle, mais la perfection absolue et intégrale, pleinement réalisée et, pour cette raison, victorieuse de la mort. Le christianisme révèle à l'humanité la personnalité absolument parfaite et, conséquemment physiquement immortelle; il promet à l'humanité une société parfaite construite sur le modèle de cette personnalité, et, puisque semblable société ne peut être créée d'une manière extérieure et violente (car, dans ce cas, elle serait imparfaite), il se fait que la promesse de celle-ci présente à l'humanité dans son ensemble et à chaque homme en particulier la tâche de coopérer avec la force personnelle parfaite révélée au monde dans son œuvre de transformation de l'univers en voie de devenir l'incarnation du Royaume de Dieu.

La vérité définitive, ou l'universalisme, absolu et positif ne peut pas être exclusivement personnelle ou exclusivement sociale : cet universalisme doit exprimer la plénitude et l'intégralité de la vie à la fois individuelle et sociale. Le vrai christianisme est une synthèse parfaite de trois éléments inséparables :

13. La pensée de Platon s'éleva momentanément à une conception d'Eros comme un pont unifiant le monde de ce qui existe véritablement avec la réalité matérielle, mais elle resta sans suite; en des expressions énigmatiques le philosophe indiqua ce pont, mais il fut incapable de le traverser ou de conduire les autres par delà celui-ci.

1) *L'événement absolu* — révélation de la personnalité parfaite, du Dieu-Homme, du Christ ressuscité corporellement; 2) la *promesse absolue* — d'une société conforme à la personnalité parfaite, ou, en d'autres mots, la promesse du Royaume de Dieu; et 3) la *tâche absolue* — de promouvoir la réalisation de cette promesse par la régénération de tout notre milieu personnel et social dans l'esprit du Christ.

L'oubli ou le dédain de l'un de ces trois fondements paralyse ou dénature toute l'œuvre; telle est la raison pour laquelle le développement moral de l'humanité et son histoire externe ne se sont pas arrêtés à la venue du Christ bien que le christianisme fût la révélation absolue et finale de la vérité. Ce qui est accompli et ce qui est promis demeurent solidement debout dans les limites de l'éternité et ne dépendent pas de nous. Mais, la tâche du présent est entre nos mains; la régénération morale de notre vie doit être réalisée par nous. C'est à cette tâche générale qu'est liée l'œuvre spéciale de la philosophie morale : elle doit définir et expliquer, dans les limites de la réalité historique, le rapport réciproque qui doit exister entre tous les éléments fondamentaux et les aspects de l'ensemble personnel et social en concordance avec la norme morale absolue.

CHAPITRE III

LE SUBJECTIVISME ABSTRAIT EN MORALITE

- I. — *Point de vue erroné, qui nie en principe que la moralité a une tâche objective ou est l'œuvre de l'homme collectif. — Position de la question.*
- II. — *Insuffisance de la moralité, comme sentiment subjectif seulement. — Confirmation historique.*
- III. — *Insuffisance de la moralité qui n'adresse ses exigences qu'aux individus seulement. — Confirmation historique.*
- IV. — *Exigence d'une moralité organisée (explication de principes). — Le degré de subordination de la personne à la société doit correspondre au degré de soumission de la société même au bien moral. En dehors de ses liens avec celui-ci, le milieu social n'a aucun droit sur la personne.*

I

Au degré historique qui est atteint par la conscience humaine dans le christianisme, la vie morale se révèle comme une tâche universelle et s'étendant à tout. Avant de parler des conditions historiques de cette tâche qui se définissent pour nous, nous devons écarter le point de vue qui nie en principe la moralité comme une tâche historique ou comme l'œuvre de l'homme collectif et la réduit entièrement aux impulsions morales subjectives des particuliers. Ce point de vue pose arbitrairement des limites si étroites au bien humain qu'il n'en a jamais connu de semblables; à strictement parler, la moralité n'a jamais été seulement affaire de sentiment personnel ou règle de conduite privée. A l'étape patriarcale, les exigences morales de révérence, de pitié et de pudeur étaient liées inséparablement aux devoirs de l'individu à l'égard de sa parenté; le « moral » n'était pas séparé du « social », ou l'individuel du collectif; et s'il en résultait une moralité d'un ordre assez peu élevé et limité, ceci provenait non du

fait qu'elle était collective, mais du niveau généralement bas et des limites étroites du genre de vie de la tribu, qui n'exprimait que le degré rudimentaire du développement historique; cette moralité n'était basse et limitée que par comparaison au progrès ultérieur de la moralité, mais nullement en comparaison avec la moralité des sauvages vivant dans les cavernes et sur les arbres. Quand l'État commença à exister, bien que la vie domestique fût jusqu'à un certain point chose à part; la moralité se définissait en général par les rapports réciproques des individus et de l'ensemble collectif auquel ils appartenaient, ensemble plus vaste et plus complexe. Il était impossible d'être moral en dehors d'une relation définie et positive vis-à-vis de l'État; la moralité était avant tout une vertu civique; et, si cette « *virtus antiqua* » ne nous satisfait plus, ce n'est pas parce qu'elle était une vertu civique et non une vertu domestique seulement, mais c'est parce que la vie civique elle-même était trop éloignée du véritable idéal social et ne constituait qu'une transition de la barbarie à une culture vraiment humaine. La moralité était tenue, avec raison, comme un service vertueux à l'égard du corps social — l'État, mais l'État lui-même était basé sur l'esclavage, sur des guerres continuelles; ce n'est pas le caractère social de la moralité qui doit, dès lors, être condamné, mais le caractère immoral de la société.

De la même manière, nous condamnons la moralité ecclésiastique du moyen âge, non parce qu'elle était ecclésiastique, mais parce que l'Eglise elle-même était alors loin de constituer une organisation vraiment morale, pour la raison qu'à côté du bien elle était aussi responsable du mal — le mal terrible des persécutions religieuses et de la torture — violant en cela le principe absolu de la moralité dans son propre domaine interne.

Le christianisme en tant « qu'Évangile du Royaume » proclame un idéal absolument élevé et exige une moralité absolue. Cette moralité ne doit-elle être que subjective, limitée aux états internes et aux actions individuelles du sujet? La réponse est déjà contenue dans la question; mais, pour éclaircir complètement la chose, reconnaissons, d'abord, tout ce qu'il y a de juste dans une interprétation exclusivement subjective du christianisme. Il est hors de doute qu'un état moral parfait ou absolu doit être complètement éprouvé ou ressenti intérieurement par le sujet, doit devenir son propre état, le contenu de sa vie. Si la moralité parfaite était reconnue comme subjective dans ce sens-ci, la divergence serait purement verbale. Mais il s'agit d'autre chose; la question est de savoir comment cette perfection morale sera atteinte par les personnes individuelles? Suffit-il que chacun travaille à s'améliorer intérieurement et déclare les résultats de ce travail, ou bien cette perfection ne sera-t-elle atteinte qu'à

l'aide d'un certain procédé social, agissant non seulement personnellement, mais aussi collectivement ? Les partisans de la première théorie, qui réduit tout à un travail moral individuel, ne nient, certainement, ni la communauté sociale, ni l'amélioration morale de ses formes; mais ils estiment qu'une telle amélioration n'est que la conséquence inévitable du progrès moral personnel : tel individu, telle société; dès que chaque personne comprend et découvre aux autres son essence véritable et éveille en son âme les bons sentiments, la terre devient un paradis. De fait, il est incontestable que, sans bons sentiments et sans bonnes pensées, il ne peut y avoir ni moralité individuelle, ni moralité sociale; il est pareillement incontestable que, si tous les hommes individuels étaient bons, la société aussi serait bonne; mais, penser qu'il serait suffisant qu'il existe de la vertu chez quelques hommes d'élite pour régénérer moralement tous les autres, c'est se transporter dans le monde où les bébés naissent dans des buissons de roses et où les mendiants, faute de pain, mangent des gâteaux. La question qui nous occupe n'est pas de savoir si les efforts moraux de l'individu sont suffisants pour *son propre* perfectionnement, mais de savoir si ces efforts individuels, laissés à eux-mêmes, peuvent décider d'autres personnes, qui s'abstiennent totalement d'efforts moraux, à *commencer* à en faire.

II

L'insuffisance du bien subjectif et la nécessité d'une incarnation collective de celui-ci se démontrent avec trop d'évidence par toute la marche de l'histoire humaine. Je me bornerai à en donner une seule illustration concrète.

A la fin de l'*Odyssée* d'Homère il est raconté, avec une sympathie visible, comment ce héros typique de l'hellénisme, qui avait enfin surmonté l'inimitié des dieux et des hommes et exterminé ses ennemis, rétablit la justice et l'ordre dans sa propre maison. Avec l'aide de son fils, il exécute ceux de ses serviteurs qui, durant son absence de vingt ans, alors qu'il était tenu pour mort par tout le monde, prirent le parti des prétendants de Pénélope et ne s'opposèrent pas à ce qu'il se comportent en maîtres dans sa maison : « Quand tout est remis en ordre dans la salle, ils conduisent les femmes coupables dans la cour, entre le grand mur et le donjon, les enfermant toutes ensemble dans une place sans issue; et le sage Télémaque commença à leur parler en ces termes : Je n'ai garde de faire périr d'une mort sans tache ces femmes débauchées qui ont déversé les outrages sur ma tête et sur celle de ma noble mère et ont partagé la couche des préten-

dants. A ces mots, il assujettit le câble de la proue noire du navire à une haute colonne et l'étend tout autour du donjon de sorte que les pieds des captives ne puissent toucher à terre. Telles des grives ou des colombes se prennent aux filets dans les buissons de l'enclos qu'elles envahissent et goûtent un triste repos, telles ces femmes rangées en ordre ont la tête serrée en des lacets qui les font périr ignominieusement. Elles remuent un moment les pieds, mais pas longtemps. Alors à travers le vestibule, ils entraînent Mélanthe dans la cour, lui tranchent les narines et les oreilles, les mains et les pieds, puis, l'ayant haché en miettes on le jeta aux chiens affamés pour qu'il se repaissent de ses chairs palpitantes » (*Odyssée*, xxii, 457-477).

Ulysse et Télémaque non seulement n'étaient pas des monstres d'inhumanité, mais représentent, au contraire, l'idéal le plus élevé de l'époque homérique. Leur moralité personnelle était irréprochable, ils étaient pleins de pitié, de sagesse, de justice et de toutes les autres vertus familiales. De plus, Ulysse, en dépit de son courage et de sa fermeté dans les malheurs, avait un cœur extrêmement sensible et répandait des larmes en toute occasion convenable; ce trait caractéristique et très remarquable l'accompagne à travers tout le poème. Comme je n'ai pas rencontré en littérature d'indications spéciales concernant ce trait caractéristique du héros d'Homère, je me permettrai quelques détails. A sa première apparition dans l'*Odyssée* il est déjà représenté pleurant : « Ulysse... était assis solitaire sur une falaise et pleurait; il y passait des journées nourrissant son âme de larmes et de soupirs, le regard troublé de larmes fixé sur le désert de la mer » (v, 82-84; aussi 151, 152, 156-158).

Selon ses propres paroles : « Sept années entières, j'y suis demeuré; mes larmes coulaient sans interruption sur les vêtements que la nymphe immortelle Calypso m'avait donnés » (vii, 259, 260).

Il pleurait en pensant à sa patrie lointaine et à sa famille, en se rappelant aussi ses propres exploits : « ... La muse inspira au chanteur de proclamer l'éloge des chefs célèbres... La querelle entre Ulysse et Achille fils de Pélée... Tel est le chant que le fameux ménestrel commença; mais Ulysse, ayant pris son large manteau de pourpre de sa main robuste, se couvrit la tête et il cacha sa noble face, parce qu'il avait honte de montrer ses larmes aux Phéaciens » (viii, 73, 75, 83-86).

Plus loin :

« Tel était le chant que chanta le fameux ménestrel, mais le cœur d'Ulysse fut ému, ses cils s'arrosaient de larmes; c'est ainsi que pleure une veuve désolée s'inclinant sur le corps de son époux tombé dans une bataille à la tête de tous devant la ville... » (viii, 521-525).

Il pleure, en apprenant de Circé qu'il aurait à faire un voyage dans les domaines de l'Hadès, bien que ce voyage soit tout à fait fortuné : « ... Ainsi parlait la déesse, mon cœur se déchira en moi, je pleurai amèrement assis sur ma couche; la vie me devint odieuse ainsi que la lumière du soleil; longtemps je brûlai d'une douleur cuisante, longtemps sanglotai-je sans pouvoir me consoler... » (x, 496-499).

Il n'est pas étonnant qu'Ulysse pleure lorsqu'il voit les mânes de sa mère (xi, 87), mais il est aussi bien ému par les mânes du pire et du plus débauché de ses soldats, qui « fut perdu par le démon du mal et par l'attrait démesuré du vin » (xi, 61).

« Elpénor, le plus jeune de mon navire, qui ne se distingue pas par le courage dans les batailles et qui n'est pas très rapide d'esprit, s'en alla dormir cherchant la fraîcheur sur une plate-forme d'un toit élevé de la maison sacrée de Circé, enivré d'un vin fort. Ayant entendu les préparatifs bruyants de ses camarades, il se leva subitement, mais oubliant dans son ivresse qu'il devait d'abord se tourner en arrière pour descendre les marches venant du haut toit, il se lança en avant et vint frapper la terre de sa nuque, se cassant l'épine dorsale, et son âme s'envola au domaine de l'Hadès » (x, 550-551). « L'ayant vu, je versai des larmes; la compassion pénétra mon cœur » (xi, 55).

Il pleure aussi en voyant Agamemnon : « Ainsi, nous entretenait de choses passées, nous restions assis avec tristesse l'un près de l'autre, de grosses larmes coulant le long de nos joues » (xi, 465-466).

Ulysse pleure amèrement, en se trouvant enfin en Ithaque, sa patrie (xiii, 219-221), et, encore davantage, en revoyant son fils : « Alors, le désir de pleurer pénétra dans leur cœur à tous deux; ils poussèrent des cris aigus de désolation; comme gémit un faucon ou un aigle aux griffes recourbées auxquels le chasseur a enlevé de leur nid natal leurs poussins encore sans ailes, ainsi, inondés de larmes, ils sanglotaient et gémissaient, de sorte que le soleil couchant put les surprendre dans leurs pleurs » (xvi, 215-220).

Ulysse fit aussi couler des larmes en voyant Argus, son vieux chien; « ... L'ayant regardé de côté, Ulysse essuya une larme, en se cachant d'Eumée » (xvii, 304-305).

Il pleure avant l'assassinat des prétendants, il pleure en embrassant Eumée le divin berger des cochons, et Philoète le divin vacher (xxi, 225-227); il pleure aussi après le châtiment brutal des douze servantes et de Mélanthe le berger des chèvres : « ... Il donna pleine liberté à ses larmes, il sanglotait de joie et d'affliction, reconnaissant au rendez-vous tous ceux de sa maison qui lui étaient chers » (xxii, 500-501).

Les deux derniers chants de l'*Odyssée* ne se passent pas sans

larmes abondantes du héros : « ... La poitrine d'Ulysse se remplit de grande tristesse; en pleurant il se baissa vers le cœur de sa fidèle épouse » (xxiii, 231-232). Aussi, plus loin : « ... Ainsi le père d'Ulysse lui apparut, affligé et infirme. Ulysse se cache sous un poirier, n'empêchant pas ses larmes de couler en abondance, il y reste debout et pleure en silence » (xxiv, 233-235).

Évidemment, en ce qui concerne la sensibilité personnelle subjective, Ulysse ne le cédait en rien à un homme de nos jours, le plus développé psychiquement et très sensible de nerfs. En général, tous les sentiments moraux et les mouvements du cœur dont nous sommes capables, les héros d'Homère en sont capables également, et cela, non seulement par rapport à leur prochain, au sens restreint de ce terme, i. e. ceux qui leur sont liés par une communauté immédiate d'intérêts, mais aussi par rapport aux personnes étrangères et lointaines; les Phéaciens étaient, pour le naufragé Ulysse, des étrangers, et, pourtant, combien douces et humaines les relations qui s'établissent entre eux! Mais si, malgré tout cela, les meilleurs des héros de l'antiquité commettaient avec une conscience tranquille des actes qu'il nous est à présent moralement impossible de commettre, ceci n'était certainement pas dû à un manque de moralité personnelle subjective; ces hommes étaient aussi capables que nous de bons sentiments envers prochains et étrangers. Mais, alors, quelle est la différence et d'où provient ce changement? Comment se fait-il que des hommes vertueux, sages et *sensibles*, de l'époque homérique tenaient pour permis et louable de pendre des servantes frivoles comme des merles et de mettre en pièces des serviteurs infidèles, les offrant en pâture à des chiens, alors qu'actuellement de telles actions ne peuvent être commises que par des maniaques ou des criminels-nés? Raisonnant dans l'abstrait, on aurait pu supposer que les hommes de cette époque lointaine, tout en ayant de bons sentiments et de bons mouvements, n'avaient pas de bons *principes* conscients et de bonnes règles; que, pour cette raison même, chez les meilleurs d'entre eux pouvaient se manifester sans être empêchés des accès de brutalité sauvage, à côté des affections morales les plus raffinées, et cela, à cause de l'absence d'un critère formel de ce qui est juste ou de ce qui est fautif, d'une conscience claire de la distinction entre le bien et le mal. Mais, en vérité, nous ne trouvons pas un tel défaut formel dans la pensée des anciens.

Les hommes de l'antiquité, tout comme nous, possédaient en fait des qualités naturelles bonnes et mauvaises et marquaient la distinction de principe du bien et du mal, reconnaissant qu'il faut donner au premier une préférence absolue. Dans ces mêmes poèmes d'Homère, qui souvent nous frappent par leur barbarisme éthique, l'idée du devoir ressort avec une parfaite clarté. Certes, la manière de penser et les expressions de Pénélope ne sont pas

identiques à celles de Kant, mais les paroles suivantes de la femme d'Ulysse comportent une affirmation définie du bien moral comme principe éternel, nécessaire et *universel* : « ... Ce n'est pas pour longtemps que la vie nous est donnée en ce monde; celui qui manque ici d'amour et révèle dans ses actes un cœur dur est haï tant qu'il vit sur la terre; même mort, il est outragé impitoyablement; au contraire, celui qui a une âme innocente et qui est irréprochable dans ses actes voit son nom glorifié, sa réputation est répandue sur toute la terre avec éloge et toutes les nations le proclament bon » (xix, 328-334).

III

La forme de la conscience morale, à savoir l'idée du bon en tant qu'obligatoire et du mal en tant qu'absolument illicite, se trouvait aussi bien dans l'esprit des anciens que dans le nôtre. On pourrait croire, cependant, que la différence importante qu'il y a entre eux et nous sur la qualification morale des mêmes actions provient d'un changement dans le contenu même de l'idéal moral. Il est indubitable que l'Évangile a élevé notre idéal de la vertu et de la sainteté, le rendant supérieur et plus large que celui d'Homère. Mais il est pareillement certain que cet idéal parfait de moralité, quand il n'a pas d'incarnation objective et quand il n'est qu'accepté abstraitement, ne produit aucun changement ni dans la vie, ni dans la conscience morale réelle des hommes et n'élève aucunement l'échelle pratique selon laquelle ils apprécient leurs actes et ceux d'autrui.

Il suffit de faire allusion à nouveau à ces représentants du christianisme médiéval qui, la conscience en paix et même avec la conviction d'accomplir un devoir moral et de mériter, se comportaient à l'égard des ennemis supposés de leur Église avec une cruauté plus grande encore que celle d'Ulysse vis-à-vis des ennemis de sa famille; à une époque plus rapprochée de nous et plus éclairée, les planteurs américains, appartenant à la religion chrétienne, se tenant par le fait sous la bannière d'un idéal moral absolument élevé, traitaient leurs esclaves noirs d'une manière qui n'est aucunement meilleure que celle du païen Ulysse à l'égard de ses serviteurs infidèles, et, comme lui, se considéraient comme fondés à agir ainsi; de telle sorte que, non seulement leurs actes, mais leur conscience pratique demeuraient inchangés par la vérité supérieure qu'ils professaient en théorie et dans le domaine abstrait.

Les *Croquis historiques du district de Tambou*, de J. J. Dubassov, contiennent le récit des exploits d'un certain propriétaire

foncier d'Elatma, K...rov, qui fleurissait dans les années « 40 » du siècle présent. La commission d'enquête établit que non seulement beaucoup de serfs (surtout des enfants) avaient été torturés par lui jusqu'à la mort, mais encore que, sur ses terres, il n'y avait pas un seul paysan qui n'eût été battu, pas une seule fille de serf qui n'eût été outragée. Mais, plus significative que ces « abus de pouvoir » était la réaction du milieu social à leur sujet. Quand on les interrogea, la plupart des nobles du district parlèrent de K...rov comme d'un « homme honorable », certains ajoutèrent : « K...rov est un vrai chrétien et observe tous les rites de l'Eglise. » Le maréchal de la noblesse écrivit au gouverneur de la province : « Tout le district est alarmé par les troubles de M. K...rov. » A la fin, le « vrai chrétien » fut acquitté de toute responsabilité légale et la noblesse d'Elatma put se calmer¹. De la même sympathie jouissait dans sa propre classe un autre propriétaire foncier de Tambov plus célèbre encore, le prince X. N. G...ne, dont on écrivait, non sans raison, au chef de la police : « Les bêtes elles-mêmes, en rencontrant G...ne, se cachent instinctivement où elles peuvent². »

Quelque trois mille ans se sont écoulés entre les héros d'Homère et ceux de M. Dubassov; mais aucun changement essentiel et stable ne s'est produit dans la conduite et la conscience morale des hommes vis-à-vis de la partie asservie de la population. Les mêmes relations inhumaines qui étaient approuvées par les anciens Grecs de l'époque d'Homère étaient aussi tenues comme permises par les propriétaires de serfs américains ou russes, dans la première moitié du XIX^e siècle. Ces relations nous révoltent maintenant, mais il faut constater que cette élévation des exigences morales se fit non pas dans les trois millénaires, mais seulement dans les trente dernières années (pour ce qui nous concerne ainsi que les Américains, et quelques dizaines d'années plus tôt pour l'Europe occidentale). Mais qu'arriva-t-il donc si récemment ? Qu'est-ce qui produisit en un terme si court le changement que de longs siècles de développement historique n'ont pu accomplir ? Est-ce qu'une nouvelle conception morale, un nouvel idéal plus élevé a fait son apparition de nos jours ?

Rien de pareil n'est arrivé et n'a pu arriver. Aucun idéal ne peut être conçu qui soit supérieur à celui qui s'est révélé il y a dix-huit siècles. Cet idéal était connu des « vrais chrétiens » des États américains et des provinces russes. Ils n'avaient à apprendre aucune idée nouvelle à ce sujet, mais ils éprouvèrent un fait nouveau. L'idée restreinte à la sphère subjective de la moralité

1. *Croquis de l'histoire de la région de Tambov*, recherche de J. J. Dubassov, vol. I, Tambov, 1890, respectivement, pp. 162-167 et 92.

2. *Ibid.*

personnelle ne pouvait pas, durant des milliers d'années, porter le fruit qu'elle a porté dans l'espace de quelques années, où elle s'incarna comme une force sociale et devint *la tâche commune*. Sous l'influence de conditions historiques très différentes, le corps social organisé, investi du pouvoir, résolut, tant en Amérique qu'en Russie, de mettre fin à cette violation trop éclatante de la justice chrétienne tant humaine que divine, dans l'organisation sociale. En Amérique, on y parvint au prix du sang, par une guerre civile terrible; en Russie, par acte souverain du gouvernement. C'est seulement par un tel acte que les exigences fondamentales de justice et d'humanité (qu'implique l'idéal suprême, mais qui ne l'épuisent pas) furent transférées du domaine limité et instable du sentiment subjectif sur le terrain solide et large de la réalité objective, — furent transformées en une loi universelle et obligatoire. Mais nous voyons que cet acte externe de l'État releva immédiatement le niveau de la conscience interne, c'est-à-dire qu'il fit ce que des milliers d'années de prédication morale n'avaient pu seules accomplir. Certes, ce mouvement social et l'action gouvernementale étaient eux-mêmes conditionnés par la prédication morale qui avait précédé, mais cette prédication n'eut d'effet sur la majorité, sur l'ensemble du milieu social que lorsqu'elle s'incarna dans les mesures prises par le pouvoir. Eu égard à la contrainte extérieure, les instincts brutaux perdirent la possibilité de se manifester; ils durent passer à l'inaction et, faute d'exercice, s'atrophiaient graduellement; chez la plupart, ils disparurent et cessèrent de se transmettre aux générations suivantes. A présent, même ceux qui ouvertement regrettent le servage font des réserves sincères en ce qui concerne les abus du pouvoir des propriétaires, tandis qu'il y a quarante ans, ces mêmes abus étaient considérés comme compatibles avec la « véritable noblesse » et même avec le « véritable christianisme ». Or, il n'y a aucune raison de croire que les pères de cette époque étaient intrinsèquement pires que leurs fils d'à présent.

Admettons que les héros de M. Dubassov, défendus par la noblesse de Tambov au nom de l'intérêt de classe, étaient réellement au-dessous du niveau moyen de la société qui les entourait; mais, en dehors d'eux, il y avait une multitude de personnes tout à fait comme il faut, dégagées de toute brutalité, qui se croyaient consciencieusement en droit d'user pleinement des privilèges de leur classe, par exemple de trafiquer, en gros ou en détail, de leurs serfs comme de bêtes de somme; or, si à présent des choses semblables sont impossibles même pour des vauriens, — quelque désir qu'ils en puissent avoir, — comment pourrait-on attribuer ce progrès objectif du bien, cette amélioration concrète de la vie, au progrès de la moralité personnelle ?

La nature morale de l'homme est invariable en ses fondements

intérieurs subjectifs. Le nombre relatif des hommes bons et mauvais demeure probablement inchangé lui aussi; qui oserait affirmer qu'il y a actuellement plus de justes qu'il n'y en avait il y a quelques centaines ou quelques milliers d'années? Enfin, il n'est pas douteux que les idées ou les idéals moraux les plus sublimes, considérés de manière abstraite, ne produisent comme tels aucune amélioration stable dans la vie ou dans la conscience morale. J'ai cité un fait historique incontestable et certain : les mêmes atrocités et des atrocités pires encore que commettait le païen vertueux du poème d'Homère, approuvé par son milieu social, furent commises, des milliers d'années après lui, par des champions de la foi chrétienne, — les inquisiteurs espagnols et les esclavagistes chrétiens, — approuvés eux aussi par leur milieu social, ceci malgré l'élévation de l'idéal moral individuel qui s'était produite entre temps. De nos jours, de telles actions ne sont possibles que de la part de fous ou de criminels professionnels. Et ce progrès soudain ne s'est effectué que parce que la force sociale organisée s'inspira des exigences morales et les transforma en une loi objective de vie.

IV

Le principe du bien parfait révélé dans le christianisme n'abolit pas la structure externe de la société humaine, mais il en use comme d'une forme et d'un instrument, pour incarner son propre contenu moral absolu. Il exige que la société humaine devienne une *moralité organisée*. L'expérience montre à l'évidence que, lorsque le milieu social n'est pas organisé moralement, les exigences subjectives du bien déclinent inévitablement chez soi-même et chez les autres. Il n'y a donc pas réellement un choix entre une moralité subjective personnelle ou sociale, mais entre une moralité faible ou forte, réalisée ou non réalisée. Toute étape de la conscience morale tend inévitablement à sa réalisation personnelle et sociale; l'étape supérieure et définitive se distingue des inférieures, non par le fait que la moralité supérieure demeure pour toujours subjective, i. e. irréalisée et sans force, — ce serait, en vérité, un étrange privilège! — mais, par le fait que cette réalisation doit être complète et *comprenant tout en soi*, ce qui exige un développement plus difficile, plus long et plus complexe que celui que nécessitaient les incarnations collectives antérieures de la moralité.

Dans la vie du clan, le degré de bien dont il est capable se réalise facilement et librement, sans aucune *histoire*; la formation de groupements nationaux et politiques étendus, qui va réaliser une plus grande somme et un plus haut degré de bien, remplit de

ses perpétuelles nombre de siècles de l'histoire; combien plus ~~énorme~~ est la tâche morale que nous a léguée le christianisme, à savoir de créer le milieu social nécessaire pour que se réalise effectivement le bien *absolu et universel*. La conception positive de ce bien embrasse la totalité des relations humaines. L'humanité régénérée moralement ne peut pas être plus pauvre, quant à son contenu, que l'humanité naturelle. La tâche, dès lors, consiste non à abolir les distinctions sociales déjà existantes, mais à les mettre dans une relation droite, bonne ou morale, l'une avec l'autre. Quand le développement cosmique eut atteint le point de création des formes animales supérieures, la forme inférieure — celle du ver — ne fut pas exclue comme indigne par elle-même, mais reçut une nouvelle place, plus convenable, cessant d'être le seul fondement réel de la vie, son fondement évident; elle existe encore à l'intérieur du corps sous forme du canal alimentaire, instrument de service de l'organisme, caché au nom de la beauté. D'autres formes, prédominantes aux étapes inférieures, furent aussi conservées, tant matériellement que formellement, comme parties composantes subordonnées et organes d'un ensemble supérieur. Pareillement, l'humanité chrétienne, — forme supérieure de la vie spirituelle collective, — trouve sa réalisation, non en abolissant les différentes formes de la vie sociale qui se sont développées au cours de l'histoire, mais en les mettant dans le rapport qui convient, tant avec elle-même qu'entre elles, en harmonie avec le principe absolu de la moralité.

L'exigence d'une telle harmonie enlève toute justification au subjectivisme moral basé sur une fausse conception de l'autonomie de la volonté. La volonté morale doit être déterminée à l'action seulement par elle-même; toute subordination de cette volonté à une prescription ou un ordre *venant du dehors* viole son autonomie et doit être pour cette raison reconnue comme indigne, — ceci est le vrai principe de l'autonomie morale. Mais, l'organisation du milieu social selon le principe du *bien absolu* n'est pas une limitation, mais un *accomplissement* de la volonté morale personnelle : c'est justement ce qu'elle veut. Moi, comme être moral, *je veux* que le bien règne sur la terre, *je sais que*, seul, je ne peux le réaliser, et je trouve une organisation collective poursuivant ce but, qui est le mien : il est clair que telle organisation ne me limite aucunement, mais, au contraire, m'enlève à mon état individuel limité, élargit et renforce ma volonté morale. Chacun, dans la mesure où sa volonté est morale, participe intérieurement à cette organisation universelle de la moralité; aussi est-il clair que les limitations extérieures relatives, qui peuvent en découler pour les personnes individuelles, sont sanctionnées par leur propre conscience supérieure et, par conséquent, ne peuvent aucunement s'opposer à leur autonomie morale. Pour l'homme

moral, une seule chose est importante en ceci, à savoir que l'organisation collective se soumette *réellement* au *principe absolu de la moralité*, que la vie sociale se conforme en vérité aux normes du bien — justice et pitié — dans toutes les actions et relations humaines, que le milieu personnel et social devienne *en réalité le bien organisé*. Il est évident qu'en se soumettant à un milieu social qui lui-même est soumis au principe du bien absolu et se conforme à celui-ci, la personne individuelle ne peut rien perdre; car un milieu social semblable est de soi incompatible avec toute limitation arbitraire des droits personnels et, encore davantage, avec la violence brutale ou la torture. *Le degré dans lequel la personne doit se soumettre à la société doit correspondre au degré de subordination de la société elle-même au bien moral*, sans laquelle le milieu social est sans droit sur l'individu; ses droits dérivent simplement de la satisfaction morale ou de cet état d'accomplissement qu'il donne à *chaque personne*. Cet aspect de l'universalisme moral sera développé et expliqué au chapitre suivant.

Quant à l'autonomie de la *volonté mauvaise*, aucune organisation du bien ne peut empêcher des malfaiteurs conscients de vouloir le mal pour le mal et d'agir en ce sens. L'organisation du bien ne s'occupe que des limitations externes de l'activité mauvaise, limitations qui dérivent inévitablement de la nature de l'homme et du sens de l'histoire. Ces limitations objectives imposées au mal objectif, impliquées nécessairement par l'organisation du bien, mais n'épuisant pas celle-ci, seront discutées plus loin dans les chapitres concernant les lois pénales et les rapports de la justice légale et de la moralité.

CHAPITRE IV

LA NORME MORALE DE LA VIE SOCIALE

- I. — *Erreur du réalisme social, d'après lequel les institutions et intérêts sociaux auraient en eux-mêmes une importance suprême et décisive. — L'homme n'est pas seulement un animal social. — La conception d'un être social est plus pauvre en intention et plus large en extension que celle de l'homme. — Description de la vie sociale des fourmis.*
- II. — *Importance absolue de la personne pour la vie sociale humaine. — Aucun être humain, dans aucune circonstance et pour quelque raison que ce soit, ne peut être considéré comme étant seulement un moyen ou un instrument, ni pour le bien d'une autre personne, ni pour celui d'un groupe de personnes, ni pour ce qu'on appelle le « bien commun » (explications). — Religion, famille et propriété, en relation avec la norme morale absolue.*
- III. — *La plénitude des droits faussement comprise comme le privilège d'un seul (monarchies orientales), de quelques-uns (aristocraties classiques), ou du grand nombre (démocratie). — Trois anomalies principales de la société antique : négation de la dignité humaine des ennemis extérieurs, des esclaves, des criminels. — Progrès de la moralité sociale dans la conscience du monde ancien. — L'affirmation absolue de la dignité humaine dans le Christianisme.*
- IV. — *La tâche actuelle : rendre toutes les institutions sociales conformes à la norme morale absolue et lutter contre le mal collectif.*

I

La définition vraie de la société comme une *moralité organisée* élimine les deux fausses théories qui sont actuellement en vogue : celle du subjectivisme moral, qui empêche la volonté morale de se réaliser concrètement dans la vie de la communauté, — et celle du *réalisme social*, d'après laquelle les institutions sociales données et les intérêts sociaux ont, en eux-mêmes et par eux-mêmes, une importance suprême pour la vie, de sorte que les principes moraux supérieurs ne se trouvent être, pour le mieux,

que des moyens ou instruments pour sauvegarder ces intérêts. De ce point de vue, actuellement très répandu, telle ou telle autre *forme concrète* de vie sociale est essentielle *per se*, bien qu'on essaie de lui donner une justification morale, en la liant avec des normes ou principes moraux. Mais, le fait même de chercher une base morale pour la société humaine prouve que ni quelque forme concrète de vie sociale, ni la vie sociale elle-même *comme telle*, ne constituent l'expression suprême et absolue de la nature humaine. Si, en effet, l'homme se définissait essentiellement comme un animal social (ζῷον πολιτικόν) et *rien de plus*, la *compréhension* du mot homme serait extrêmement réduite et son extension serait considérablement élargie : il faudrait, alors, inclure dans l'humanité certains animaux, telles les fourmis, pour lesquelles la vie sociale est une caractéristique aussi essentielle que pour l'homme. Sir John Lubbock, le grand chercheur en cette matière, dit que « les nids des fourmis ne sont pas de simples rassemblements d'individus indépendants, ni même des associations temporaires comme des volées d'oiseaux migrateurs, mais des communautés organisées travaillant dans la plus grande harmonie pour le bien commun ¹. Ces communautés contiennent parfois une population si nombreuse que, selon l'observation du même naturaliste, Londres et Pékin, seules, parmi les cités des hommes, pourraient leur être comparées ². Bien plus importantes sont les trois caractéristiques internes de la communauté des fourmis qui suivent : elles ont une organisation sociale complexe; il y a une différence déterminée de degrés d'organisation entre des communautés différentes, — différence tout à fait analogue au développement graduel des formes de la culture humaine depuis l'âge de la chasse jusqu'à celui de l'agriculture (ceci prouve que la vie sociale des fourmis n'a pas surgi accidentellement ou exceptionnellement, mais s'est développée en conformité avec certaines lois sociologiques générales); enfin, chez les fourmis, le lien social est remarquablement fort et stable et il y a une solidarité pratique étonnante entre tous les membres de la communauté des fourmis, lorsqu'il s'agit du bien commun.

Concernant le premier point, si la division du travail est le trait caractéristique de la vie civilisée, on ne peut nier aux fourmis d'être civilisées; la division du travail y est marquée d'une manière très tranchante. Il y existe des guerriers très braves, armés de mâchoires énormes en forme de tenailles, à l'aide desquelles ils saisissent adroitement et arrachent les têtes de leurs ennemis,

1. Fourmis, abeilles et guêpes, observations des incurs des Hyménoptères de communautés, par Sir John Lubbock, traduction russe par D. V. Averkiev, p. 92.

2. Ibid.

mais qui sont incapables de faire autre chose; il y a des ouvriers, remarquables pour leur habileté et leur industrie; il y a des nobles, présentant des caractéristiques opposées à ce point qu'ils ne peuvent plus se nourrir d'eux-mêmes ni se mouvoir, ne pouvant que mettre à profit les services d'autres fourmis; enfin, il y a des esclaves (à ne pas confondre avec les ouvriers³) obtenus par conquêtes et appartenant à d'autres espèces de fourmis, fait qui ne les empêche pas d'être complètement dévoués à leurs maîtres. En outre d'une telle division du travail, le haut degré de civilisation des fourmis est encore prouvé par le fait qu'elles gardent un grand nombre d'animaux domestiques (i. e. d'insectes apprivoisés appartenant à d'autres familles zoologiques) au point que l'on peut dire en vérité, remarque Sir John Lubbock, non sans exagération, « que nos fourmis anglaises possèdent une plus grande variété d'animaux domestiques que nous-mêmes⁴ ». Certains de ces insectes domestiques, élevés avec soin par les fourmis, servent de nourriture (en particulier les *aphidae* donnant le miel, que Linnée appelle les vaches des fourmis, *aphis formicarum vacca*); d'autres accomplissent certains travaux indispensables à la communauté, servant par exemple à enlever les décombres; les troisièmes, d'après Lubbock ne seraient gardées que pour l'amusement, comme nos carlins et nos canaris. L'entomologiste André a dressé une liste de cinq cent quatre-vingt-quatre espèces d'insectes qu'on rencontre habituellement dans les fourmilières⁵.

A présent, beaucoup de vastes et nombreuses communautés de fourmis vivent principalement d'abondants approvisionnements de produits végétaux qu'elles recueillent; des foules de fourmis ouvrières coupent habilement et systématiquement des tiges d'herbes et des pédoncules de feuilles, comme si elles les moissonnaient; mais ce semblant d'agriculture n'est ni leur unique, ni leur original moyen de subsistance. « Nous trouvons, dit Lubbock, chez les différentes espèces de fourmis, différentes conditions de vie, correspondant de manière curieuse aux étapes du début du progrès humain. Par exemple, certaines espèces, comme la *formica fusca*, vivent principalement du produit de leur chasse, bien que se nourrissant en partie du jus de miel des aphides, elles n'ont pas encore apprivoisé ces insectes; ces fourmis conservent probablement des coutumes autrefois communes à toutes les fourmis; elles ressemblent à ces races humaines inférieures qui subsistent principalement par la chasse; comme elles, ces fourmis

3. Les fourmis ouvrières (de même que les abeilles-ouvrières) ne forment pas, comme on le sait, une espèce particulière; elles descendent de la même mère-reine, mais demeurent peu développées au point de vue sexuel.

4. Lubbock, *ibid.*

5. *Ibid.*

errent dans les forêts et les déserts, vivent en communautés comparativement petites, et leurs instincts d'action collective sont peu développés; elles chassent isolément, et leurs batailles sont des combats singuliers comme ceux des héros d'Homère. Telles espèces, comme *Lassius flavus*, nous présentent un type vraiment supérieur de vie sociale; elles manifestent plus d'art en architecture; on peut dire à la lettre qu'elles ont domestiqué certaines espèces d'aphides et peuvent être comparées à l'étape pastorale du progrès humain, aux tribus qui vivent du produit de leurs troupeaux et de leur bétail; leurs communautés sont bien plus nombreuses; elles agissent beaucoup plus en commun; leurs batailles ne sont plus de simples combats singuliers, mais elles savent comment agir en commun. Je suis disposé à hasarder cette conjecture qu'elles vont graduellement exterminer les espèces du type purement chasseur, tout comme les sauvages disparaissent devant des races plus développées. Enfin, les nations agricoles peuvent être comparées aux fourmis moissonneuses. Il semble, donc, y avoir trois types principaux, présentant une curieuse analogie avec les trois grandes phases de l'histoire de l'évolution humaine, — celle des chasseurs, celle des pasteurs et l'étape agricole⁶. »

Outre la complexité de la structure sociale et les étapes graduelles du développement de la culture, les communautés de fourmis se distinguent encore, comme il a été observé précédemment, par la stabilité remarquable du lien social. Notre auteur fait observer à maintes reprises « la suprême harmonie qui règne entre les membres d'une seule et même communauté⁷ »; cette harmonie est conditionnée exclusivement par le bien commun. Se basant sur de nombreuses observations et expériences, Sir John Lubbock prouve que chaque fois qu'une fourmi individuelle entreprend quelque chose d'utile pour la communauté dépassant ses propres forces, par exemple le transport dans la fourmilière d'une mouche morte ou d'un hanneton, elle appelle toujours et trouve des camarades pour lui venir en aide; au contraire, lorsqu'une fourmi individuelle se trouve dans des difficultés qui la concernent seule, ceci ordinairement n'excite aucune sympathie et nulle aide ne lui est procurée; le patient naturaliste a nombre de fois provoqué un état d'insensibilité chez des fourmis distinctes, au moyen du chloroforme ou de spiritueux et observe que leurs concitoyennes ou bien n'y faisaient aucune attention ou bien les jetaient dehors comme des cadavres. Une tendre compassion au malheur personnel n'est liée à aucune fonction sociale et, donc, ne fait pas partie de l'idée de la vie sociale, comme telle;

6. Ibid.

7. Ibid.

par contre, le sentiment du devoir civique ou le dévouement à l'ordre commun sont si développés chez les fourmis que jamais il n'arrive chez elles ni querelles, ni guerres civiles; leurs forces armées ne sont destinées qu'à des guerres extérieures; même dans les communautés les plus développées, qui possèdent même une classe spéciale de balayeurs et une espèce spéciale de bouffons domestiques, aucun observateur n'a jamais pu remarquer quelque indice de police spécialisée ou de gendarmerie.

II

La vie sociale est une caractéristique aussi essentielle pour ces insectes que pour l'homme. Mais si, cependant, nous ne voulons pas admettre qu'ils sont nos égaux, si nous nous refusons à reconnaître à chacune des innombrables fourmis, qui fourmillent dans nos forêts, les droits de l'homme et du citoyen, cela signifie que l'homme a une autre caractéristique, plus essentielle, indépendante des instincts sociaux et qui, au contraire, fournit à la société humaine son trait distinctif. Ce caractère consiste en ce que chaque homme, comme tel, est un être moral — i. e. une personnalité qui, outre son utilité sociale, a une valeur absolue et le droit absolu de vivre et de développer librement ses forces positives. Il s'ensuit directement qu'*aucun homme, dans quelques conditions et pour quelques raisons que ce soit, ne peut être considéré comme un moyen pour des fins qui lui sont étrangères*; — il ne peut être seulement un *instrument*, ni pour le bien d'une autre personne, ni pour le bien de toute une classe, ni même pour le soi-disant *bien commun*, i. e. le bien du plus grand nombre des hommes. Ce « bien commun » ou cette « utilité générale » a un certain droit, non sur l'homme en tant que personne, mais sur son activité ou son travail, dans la mesure où ce travail, étant utile à la communauté, assure en même temps au travailleur une existence digne.

Le droit de la personne, comme telle, basé sur la dignité humaine, qui lui est inhérente et qui est inaliénable, sur l'infinité formelle de la raison chez tout être humain, sur le fait que chaque personne est unique et individuelle et doit, donc, être une fin en elle-même et pas seulement un moyen ou un instrument, ce droit de la personne est, par essence, *absolu* ou inconditionnel, tandis que les droits de la société sur la personne sont *conditionnés* par la reconnaissance de ses droits individuels. La société ne peut, donc, obliger la personne à quoi que ce soit que par l'intermédiaire d'un acte de sa propre volonté, — autrement, ce serait non imposer une obligation à une personne, mais faire usage

d'un objet. Ceci, bien entendu, ne signifie pas (comme l'a imaginé un de mes critiques) que, pour prendre une mesure législative ou administrative, l'autorité sociale doit demander le consentement individuel de chaque personne; le principe moral n'implique pas, dans son application logique à la politique, un absurde « *liberum veto* » de cette espèce, mais le droit pour chaque personne responsable de changer librement sa sujétion aussi bien que sa religion; en d'autres termes, *aucun groupe social, aucune institution n'ont le droit de retenir quelqu'un par la force parmi leurs membres.*

La dignité humaine de chaque personne ou sa nature d'être moral ne dépendant aucunement, ni de ses qualités naturelles, ni de son utilité sociale; ces qualités et utilité peuvent déterminer la situation extérieure de l'homme dans la société et la valeur relative qu'on lui reconnaît, mais, en aucun cas, elles ne déterminent sa propre importance et ses droits humains. Beaucoup d'animaux sont par leur nature plus vertueux que bien des hommes; la vertu conjugale des pigeons et des cigognes, l'amour maternel des poules, la douceur des biches, la fidélité et le dévouement des chiens, la bonté des phoques et des dauphins, l'industrie et la vaillance civique des abeilles et des fourmis, etc., — toutes ces qualités ornent nos frères mineurs, tandis qu'elles ne prédominent pas chez la majorité des êtres humains; pourquoi, donc, n'est-il encore venu à l'idée de personne d'enlever les droits humains aux plus indignes des hommes, pour les transmettre aux plus excellents des animaux en récompense de leur vertu? Quant à l'utilité, non seulement un cheval vigoureux est plus utile que beaucoup de mendiants malades, mais même des objets inanimés, telle la presse d'imprimerie ou la chaudière à vapeur ont indubitablement été bien plus utiles au progrès historique général que des tribus entières de sauvages ou de barbares. Et si, *per impossible*, Gutenberg et Watt, pour réaliser leurs grandes inventions, avaient intentionnellement et consciemment sacrifié la vie d'un seul sauvage ou barbare, l'utilité de leur œuvre n'aurait pas empêché leur action d'être nettement condamnable comme immorale, — à moins qu'en vérité on ne s'engage sur le terrain des buts justifiant les moyens.

Pour avoir la signification d'un principe moral, le bien commun ou l'intérêt général doivent être, au sens complet du mot, communs, c'est-à-dire doivent se référer non seulement à beaucoup ou à la majorité, mais à *tous sans exception*. Ce qui est véritablement le bien de tous est, pour la même raison, le bien de chacun, — personne n'est exclu; dès lors, en se mettant au service d'un tel bien social pris comme but, la personne ne devient pas un simple moyen et instrument de quelque chose d'extérieur et d'étranger. La véritable société, qui reconnaît le droit absolu de

chaque personne, n'est pas pour celle-ci une limite négative, mais est un complément positif; en servant la société avec un dévouement complet, la personne ne perd pas, mais *réalise* sa dignité et sa signification absolues; car, prise à part, elle ne possède que *potentiellement* son caractère absolu ou infini, lequel ne s'actualise que par l'union intime de chacun avec tous⁸.

*La seule et unique norme morale, c'est le principe de la dignité humaine ou de la valeur absolue de chaque personne, en vertu de laquelle la société se définit comme une harmonie interne et libre de tous*⁹. Il y a la même impossibilité à ce qu'il existe beaucoup de normes morales au sens strict du terme, et à ce qu'il existe beaucoup de biens suprêmes ou beaucoup de moralités. Il n'est pas difficile de montrer que la religion (en son état donné, concret, historique), la famille, la propriété ne contiennent pas encore, par elles-mêmes, de norme morale au sens strict du terme. Ce qui de soi peut être moral ou ne pas l'être doit évidemment recevoir de quelque chose d'autre l'une de ces déterminations; cela ne peut donc être par soi-même et pour soi une norme morale, — c'est-à-dire cela ne peut donner à d'autres choses un caractère que cela ne possède pas; or il est indubitable que la religion peut être morale, ou ne pas l'être. Comment des cultes, tels que par exemple celui de Moloch ou d'Astarté (dont on peut rencontrer même de nos jours des survivances ou des analogies), pourraient-ils servir de norme morale à quoi que ce soit, quand leur essence même est en opposition flagrante à toute moralité? Quand, donc, on nous dit que la religion est la norme et le fondement moral de la société, il nous faut, d'abord, examiner si la religion elle-même a un caractère moral et s'accorde avec le principe moral; et ceci signifie que c'est ce principe, et non la religion comme telle, qui constitue le dernier fondement et critère. L'unique raison pour laquelle nous regardons le christianisme comme le fondement et la norme véritables de tout ce qui est bon dans le monde; c'est que, étant une religion parfaite, le christianisme contient en soi le principe moral absolu. Mais, si l'on vient à séparer des exigences de la perfection morale la vie réelle d'une société chrétienne, le christianisme perd aussitôt son sens absolu et se transforme en une éventualité historique.

Si nous envisageons, maintenant, la famille, on ne peut nier qu'elle aussi peut être ou ne pas être morale, tant dans le cas d'une famille isolée qu'en ce qui concerne une structure donnée

8. Voir plus haut, troisième partie, chapitre premier, *L'Individu et la Société*.

9. Cette thèse se justifie logiquement dans la partie élémentaire de la philosophie morale, partie qui a reçu, grâce à Kant, le même caractère strictement scientifique dans sa sphère que la mécanique pure dans une autre.

de la société. Ainsi, la famille de la Grèce ancienne n'avait pas de caractère moral; j'envisage non ces familles héroïques exceptionnelles où les femmes tuaient leur mari et étaient tuées par leurs fils, où les fils tuaient leur père et épousaient leur mère, mais la famille ordinaire normale d'un Athénien cultivé, laquelle exigeait, comme complément nécessaire, l'institution des hétaires, ou des choses pires encore. Ce caractère moral était absent pareillement de la famille arabe (avant l'Islam), famille stable à sa manière, mais où les petites filles nouvelles-nées étaient enterrées vivantes s'il y en avait plus d'une ou deux. De même la famille très stable des Romains, où le chef avait droit de vie et de mort sur sa femme et ses enfants, ne peut, non plus, être reconnue comme morale. Ainsi, donc, la famille, pas plus que la religion, ne possède de caractère moral intrinsèque et, avant de pouvoir devenir la norme d'autre chose, doit, elle-même, trouver un fondement moral.

Quant à la propriété, la reconnaître comme le fondement moral d'une société normale, i. e. comme quelque chose de sacré et d'inviolable, constitue tout à la fois une impossibilité logique et, en ce qui me concerne (et je pense en ce qui concerne aussi mes contemporains), une impossibilité psychologique; le premier réveil de vie et de pensée conscientes dans notre génération fut accompagné du tonnerre de la destruction de la propriété sous ses deux formes historiques fondamentales du servage et de l'esclavage; et cette abolition de la propriété, tant en Amérique qu'en Russie, fut exigée et réalisée *au nom de la moralité sociale*. La prétendue inviolabilité fut brillamment réfutée par le fait d'une violation si réussie, approuvée par la conscience de tous. Il est évident que la propriété est une chose qui a besoin de justification et qui, loin de contenir en soi une norme morale, en exige une sur laquelle *elle puisse s'appuyer*.

Toutes les institutions historiques — religieuses ou sociales — ont un caractère mixte. Or, il est indubitable que la norme morale ne peut être trouvée que dans un principe proprement dit, et non dans un fait mixte; un principe qui affirme d'une manière absolue ce qui *doit* être est quelque chose d'essentiellement inviolable, on peut le rejeter et lui désobéir, mais ceci ne nuit pas au principe, mais à celui qui le rejette et le méconnaît. La loi qui proclame : « On doit respecter la dignité humaine en chacun, on ne doit faire de personne un moyen ou un instrument », cette loi n'est en dépendance d'aucun fait, n'affirme aucun fait et ne peut, donc, être affectée par aucun fait.

Le principe de la dignité absolue de la personnalité humaine ne dépend de personne, ni de rien; mais c'est de lui que dépend entièrement le caractère moral des sociétés et des institutions. Nous connaissons dans le paganisme ancien et moderne de grands organismes culturels et nationaux chez lesquels les institutions de la

famille, de la religion, de la propriété étaient extrêmement stables, mais qui, néanmoins, étaient dépourvus du caractère moral d'une société humaine; au mieux, ils ressemblent à des communautés de sages insectes, où il existe un mécanisme en vue du bon ordre, mais où manque l'objet que ce mécanisme doit servir — le bien lui-même — parce que celui qui porte ce bien, la personnalité libre, fait défaut.

III

Une certaine conscience vague et déviée de l'essence de la moralité et de la norme véritable de la société humaine existe là même où le principe moral paraît n'avoir pas d'application. Ainsi, dans les monarchies despotiques d'Orient, l'homme véritable ou la personne était avec raison reconnu en possession de la plénitude des droits, mais une telle dignité n'était attribuée qu'à un seul homme; mais, ainsi transformés en un privilège déterminé extérieurement et exclusif, le droit et la dignité humains perdent leur caractère moral. Leur seul titulaire cesse d'être une personne et, puisqu'un être réel concret ne peut être un pur idéal, il devient une idole. Le principe moral exige de l'individu qu'il respecte la dignité humaine comme telle, c'est-à-dire qu'il la respecte aussi bien chez les autres qu'en lui-même. C'est seulement en traitant les autres comme des personnes que l'individu lui-même est défini comme personne. Le potentat oriental, cependant, ne trouve dans son monde aucune personne titulaire de droits, mais seulement des objets dépourvus de droits; et, puisqu'il lui est ainsi impossible d'avoir des relations morales personnelles avec qui que ce soit, il perd inévitablement lui-même son caractère moral personnel et devient un objet, — l'objet le plus important, sacré, divin, adoré — en un mot, un fétiche ou une idole.

Dans les sociétés civiles du monde classique, la plénitude de droits était le privilège non d'un seul homme, mais d'un petit nombre (dans les aristocraties) ou de beaucoup (dans les démocraties). Cette extension était très importante, car elle rendait possible, bien que seulement dans des limites restreintes, une action morale réciproque et indépendante des individus et, par conséquent, une conscience de soi personnelle et réalisait, au moins pour l'union sociale donnée, l'idée de justice ou d'égalité des droits¹⁰. Mais le principe moral est universel par essence,

10. Dans les monarchies despotiques de l'Orient, il ne pouvait être question d'aucune égalité de droits, car il n'y avait qu'égalité de tous en une

puisque'il exige la reconnaissance de la valeur interne absolue de l'homme comme tel, donc sans limitations extérieures d'aucune sorte. Cependant, la société antique — l'aristocratie de Sparte, le *demos* athénien et la combinaison originale des deux : *senatus populusque romanus* — ne reconnaissait la dignité véritable de l'homme qu'à l'intérieur des limites de leur union civique; pour ce motif, ces sociétés n'étaient pas basées sur le principe moral, mais, tout au plus, s'en rapprochaient et faisaient pressentir une pareille société.

Pourtant, cette structure de vie présente pour nous plus qu'un simple intérêt historique : à vrai dire, nous ne l'avons pas encore dépassée. Considérons, en effet, quelle était la cause qui limitait le principe moral dans le monde antique et qui empêchait sa réalisation effective. Il y avait trois classes d'hommes qui n'étaient pas reconnus comme titulaires de droits et comme objets d'obligations; ils n'étaient donc en aucune mesure un *but* d'activité, ils n'étaient pas compris dans l'idée du *bien commun*, et n'étaient considérés que comme des *instruments matériels* ou comme des *obstacles matériels* relativement à ce bien; c'étaient, notamment : 1) *les ennemis*, i. e., au début, tous les étrangers¹¹, ensuite, 2) *les esclaves*, et enfin, 3) *les criminels*. Malgré des différences individuelles, le rapport légalisé vis-à-vis de ces trois catégories d'hommes était essentiellement le même, parce qu'il était pareillement immoral. Il n'y a pas lieu de représenter sous un aspect exagérément horrible l'institution de l'esclavage, qui, on le sait, remplaça le simple massacre des prisonniers; les esclaves jouissaient de moyens d'existence garantis et, en général, n'étaient pas mal traités; ceci, cependant, était un accident, bien que d'occurrence

absence générale de droits. Mais, la distribution égale d'une injustice ne la rend pas juste. L'idée d'égalité, en elle-même, comme abstraction, n'est que mathématique, et non éthique.

11. L'hospitalité à l'égard d'étrangers paisibles est un fait très ancien; pourtant, il n'est pas probable qu'elle soit un phénomène primitif. En Grèce, on supposait qu'elle avait été instituée par Zeus, lequel ne représentait que la troisième génération de dieux (après Chronos et Ouranos). Avant de devenir un hôte, dans le sens d'un visiteur amical désintéressé, l'étranger était un hôte, dans le sens de marchand; plus anciennement encore on ne le concevait que dans le sens latin *hostis* (ennemi). Encore plus anciennement, à une époque que les traditions classiques ont cependant fait connaître, un hôte bon était rencontré avec une joie encore plus grande qu'aux temps hospitaliers plus récents, mais seulement comme un plat favori à un festin de famille. A part tels cas extrêmes, l'attitude envers les étrangers qui prévalait dans la société primitive était sans doute semblable à celle qu'observait Sir John Lubbock parmi les fourmis : quand une fourmi étrangère, appartenant à une autre communauté, bien que de la même espèce, entrait dans une fourmilière, les fourmis la traînaient pendant assez longtemps par ses antennes et la tourmentaient jusqu'à ce qu'elle soit à moitié morte et, alors, ou bien l'achevaient, ou bien la chassaient dehors.

fréquente, non une obligation, et, par conséquent, n'avait point de signification morale; les esclaves étaient appréciés pour leur utilité, mais cela n'a rien de commun avec la reconnaissance en eux d'une dignité humaine. Tout à l'opposé de ces choses utiles qu'il faut ménager par prudence, les ennemis extérieurs et intérieurs, à titre d'objets indiscutablement nuisibles, devaient être impitoyablement exterminés. Vis-à-vis de l'ennemi en guerre, toutefois, ce caractère impitoyable pouvait être tempéré par le respect de sa force ou par la peur de représailles. Mais, à l'égard des criminels réels ou présumés sans défense, la cruauté ne connaissait pas de limites; à Athènes, cette ville cultivée, des personnes accusées de crimes ordinaires étaient livrées à la torture aussitôt après leur arrestation et avant tout jugement.

Tous ces phénomènes — guerre, esclavage, exécutions — étaient légaux dans le monde antique, en ce sens qu'ils se déduisaient logiquement de la conception du monde admise par tous et étaient conditionnés par le niveau général de la conscience. Si la valeur de l'homme comme personnalité indépendante et la plénitude de sa dignité et de ses droits dépendent exclusivement de son appartenance à une certaine association civique, il s'ensuit naturellement que ceux qui n'appartiennent pas à cette association qui lui sont étrangers ou hostiles, ou ceux qui, tout en lui appartenant, violent sa loi ou menacent la sécurité commune, sont, par le fait même, privés de la dignité humaine et de tous droits et que tout est permis à leur égard.

Mais ce point de vue vint à changer. Le développement de la pensée éthique, d'abord chez les sophistes et chez Socrate, ensuite chez les stoïciens gréco-romains, l'œuvre des juristes romains et le caractère même de l'Empire romain, qui groupait de nombreux peuples et nations, élargissant en conséquence l'horizon théorique et pratique, — tout cela abolit graduellement les anciennes limites et établit dans la conscience le principe moral dans son universalité et son infinité formelles.

Entre temps, à l'Orient, l'enseignement moral et religieux des prophètes d'Israël élaborait l'idéal vivant de la dignité humaine absolue. Or, au temps même où un Romain déclarait par la bouche d'un acteur en plein théâtre de la Ville éternelle ce nouveau mot « *homo sum* » (je suis homme), comme l'expression de la plus haute dignité personnelle, au lieu de l'ancien « *civis romanus* », un autre Romain, dans une lointaine province d'Orient, sur une scène plus tragique, compléta la déclaration de ce nouveau principe en désignant son incarnation personnelle réelle : « *Ecce homo !* » (Voici l'homme).

La révolution interne qui eut lieu dans l'humanité, sous la double influence réciproque des événements de Palestine et des théories gréco-romaines, aurait dû, semble-t-il, être le commencement

d'un ordre de choses entièrement nouveau; on s'attendait même à une régénération complète du monde physique; et, cependant, le monde social et moral du paganisme reste jusqu'à présent debout sans changements essentiels et définitifs. Ceci ne sera pas un objet de plaintes ou d'étonnement, si nous envisageons dans toute son ampleur la tâche de la régénération morale de l'humanité. Il est clair selon la nature même du cas, et il est prévu dans l'Évangile ¹², que la solution de ce problème doit être préparée par un développement graduel, avant que n'arrive la catastrophe finale. Le développement de semblable préparation ne s'est pas encore accompli, mais il est en voie d'accomplissement et il est indubitable que la marche de l'histoire présente, depuis le XV^e siècle et particulièrement depuis la fin du XVIII^e siècle, une accélération progressive marquée. Il est important, du point de vue moral pratique, de se rendre un compte exact de ce qui a été fait déjà et de ce qui reste à faire dans certaines directions ainsi que de la façon d'y arriver.

IV

Depuis que les hommes appartenant à diverses nations et à des classes sociales différentes sont unis spirituellement dans l'adoration d'un *étranger et d'un mendiant* — le Galiléen qui fut exécuté comme *criminel* au nom des intérêts nationaux et de caste — depuis ce temps, une action *sourde et interne* s'exerce contre les guerres internationales, contre la privation de droits des masses sociales et contre l'exécution des criminels. Concédons que ce changement interne a pris dix-huit siècles pour se manifester, et en partie seulement; concédons que cette manifestation devient visible au moment même où son premier moteur — la foi chrétienne — faiblit et semble disparaître à la surface de la conscience; cependant, l'attitude interne de l'homme à l'égard des vieux fondements païens de la société change, et ce changement se manifeste de plus en plus dans sa vie. Quelles que soient les idées des hommes individuels, l'humanité avancée, en tant qu'ensemble collectif, est parvenue à un degré de maturité morale, à un état de conscience et de sentiment, qui commencent à lui rendre impossible ce qui, pour le monde ancien, était naturel. Et même des individus isolés, s'ils n'ont pas renoncé à la raison, tiennent le principe moral qui n'admet pas la légitimité de crimes collectifs, sous forme de conviction rationnelle si pas sous forme de foi religieuse. Le fait même que les parties les plus lointaines

¹². Dans les paraboles du levain, du froment et de l'ivraie, du grain de sévéné, etc.

de l'humanité entrent en contact, commencent à se connaître et se trouvent mutuellement liées, contribue considérablement à abolir entre les hommes les barrières et le fait d'être étranger, qui étaient naturels au point de vue étroit des anciens, pour lesquels le détroit de Gibraltar était la limite extrême de l'univers et les rives du Dniéper et du Don étaient peuplées d'hommes à têtes de chiens.

Les guerres internationales ne sont pas encore supprimées, mais la manière dont on les juge a changé à un degré frappant, surtout ces derniers temps. La peur de la guerre est devenue le motif prédominant de la politique internationale et aucun gouvernement n'oserait avouer qu'il cache des plans de conquête. — L'esclavage proprement dit est supprimé absolument et définitivement; d'autres formes grossières de dépendance personnelle, qui avaient survécu jusqu'au siècle dernier et, en certaines contrées, jusqu'à la moitié du présent XIX^e siècle, sont supprimées; il ne reste que l'esclavage économique indirect, mais c'est une question dont le tour est venu. — Enfin, la façon de traiter les criminels s'est évidemment modifiée depuis le XVIII^e siècle dans le sens du principe moral chrétien. Et il est étrange de penser que ce développement — tardif, mais dès à présent rapide et résolu — dans la voie tracée il y a dix-neuf siècles provoquerait des appréhensions concernant les fondements moraux de la société! En vérité, une fausse conception concernant ces fondements est l'obstacle principal qui s'oppose à une révolution morale radicale dans la conscience et la vie sociales. La religion, la famille, la propriété ne peuvent, par elles-mêmes, c'est-à-dire par leur seule existence de fait, être les normes ou les fondements moraux de la société, nous le savons. La question n'est pas de conserver à tout prix ces institutions dans leur *statu quo*, mais de les rendre conformes à la seule et unique norme morale, de façon à ce qu'elles soient totalement pénétrées par le seul principe moral.

Ce principe est essentiellement universel, seul et unique pour tous. La religion, comme telle, peut ne pas être universelle, et toutes les religions de l'antiquité étaient strictement nationales. Mais, le christianisme, étant l'incarnation de l'idéal moral absolu, est aussi universel que le principe moral lui-même; tel il apparut dès le début; mais les institutions historiques, qui, au cours de l'histoire, entrèrent en liaison avec lui, ont cessé d'être universelles et, pour cette raison même, ont perdu la pureté et l'ampleur de leur caractère moral. Aussi longtemps que nous affirmons notre religion *en premier lieu* dans sa particularité confessionnelle et *alors seulement* comme christianisme universel, nous la privons d'une base logique solide et d'une signification morale tout à la fois et nous en faisons un obstacle sur la voie de la régénération spirituelle de l'humanité. En outre, l'universalité s'exprime non

seulement par l'absence de limitations extérieures, nationales, confessionnelles ou autres, mais, davantage encore, par la liberté à l'égard de limitations internes; pour être vraiment universelle, la religion ne doit pas se séparer de l'approfondissement intellectuel de la science, du progrès social et politique; une religion qui craint tout cela n'a, c'est certain, aucune foi en son propre pouvoir, elle est pénétrée intérieurement d'incroyance, et, tout en prétendant être la seule norme morale de la société, elle manque de la condition morale élémentaire qu'est la sincérité.

L'importance positive de la *famille*, en vertu de laquelle elle peut dans un certain sens être la norme morale de la société, apparaît du point de vue suivant : il est physiquement impossible à un homme *seul* de réaliser concrètement dans sa vie quotidienne son rapport moral *envers tous*; si sincèrement qu'un homme puisse reconnaître les exigences absolues de l'idéal moral, il ne peut dans la vie réelle les appliquer par rapport à *tous* les êtres humains, pour cette simple raison que « tous » n'existent pas concrètement pour lui. Il ne peut pas donner une preuve *pratique* de son respect pour la dignité humaine de millions d'hommes dont il n'a aucune idée; il ne peut en faire *in concreto* le but positif de son activité; et, cependant, à moins que l'exigence morale ne soit réalisée *complètement* dans des relations personnelles *perceptibles*, elle demeure un principe abstrait, qui éclaire la conscience, mais qui ne régénère pas la vie de l'homme. La solution de cette contradiction, c'est que les relations morales doivent être pleinement réalisées dans un certain milieu restreint dans lequel chaque homme est placé pour son existence concrète de chaque jour. Telle est précisément la vraie fonction de la famille; là, en effet, chaque membre est un but pour tous, non seulement en intention et en aspiration, mais réellement; chacun est reconnu comme ayant une importance absolue perceptible, chacun est irremplaçable. De ce point de vue, la famille apparaît comme le modèle et la cellule élémentaire constitutive de la fraternité universelle ou de la société humaine telle qu'elle doit être. Mais, pour conserver cette signification, la famille ne doit pas, évidemment, se transformer en une sphère d'égoïsme mutuel; elle doit être la première étape, de laquelle chacun de ses membres peut toujours monter, dans toute la mesure où cela lui est possible, vers une plus grande réalisation du principe moral dans le monde. La famille est ou bien le terme de l'égoïsme, ou bien le commencement d'une union universelle. La protéger dans le premier sens ne signifie pas sauvegarder un « fondement moral » de la société.

La propriété, comme telle, n'a aucune signification morale. Personne n'est obligé d'être riche, ni d'enrichir les autres. L'égalité générale des fortunes est aussi impossible et dépourvue de nécessité qu'une égalité de couleur de cheveux ou de la quantité

de celui-ci. Cependant, il existe une condition qui fait de la question de la distribution de la propriété une question morale. Il est incompatible avec la dignité humaine et avec la norme morale de la société qu'un homme ne puisse pas subsister ou que pour subsister il doive dépenser tant de forces et tant de temps qu'il ne lui en reste assez pour prendre soin de son perfectionnement humain, intellectuel et moral; dans ce cas l'homme cesse d'être un but pour lui-même ou pour les autres, devient un simple instrument matériel de production économique, sur le même niveau que les machines sans âme. Et, puisque le principe moral exige d'une manière absolue que nous respections la dignité humaine en tous et chacun et regardions tout homme comme un but en lui-même et non seulement comme un moyen, une société qui désire être moralement normale ne peut demeurer indifférente en présence d'une situation semblable faite à un de ses membres. Son devoir direct est d'assurer à tous et à chacun un certain minimum de bien-être, ce qui est nécessaire pour soutenir une existence humaine digne. Le moyen d'atteindre ce résultat est un problème de politique économique et non de moralité. En tout cas, cela doit être et, par conséquent, cela peut être fait.

Toute société humaine, et surtout celle qui prétend être chrétienne, doit, si elle veut se consolider et atteindre une dignité supérieure, se conformer à la norme morale. Ce qui importe, ce n'est pas tant de conserver extérieurement telles ou telles institutions, qui peuvent être bonnes ou mauvaises, mais de faire un effort sincère et suivi pour améliorer intérieurement toutes les institutions et relations sociales, qui peuvent devenir bonnes, en les subordonnant toujours davantage à l'idéal moral unique et absolu de la *libre-union de tous dans le bien parfait*.

Le christianisme a mis en avant cet idéal comme la tâche pratique à accomplir par tous les hommes et par toutes les nations, a garanti la possibilité de sa réalisation, si la bonne volonté ne manque pas de notre part, et a promis pour son exécution une aide venant d'en-haut — une aide dont témoigne à suffisance l'expérience personnelle aussi bien qu'historique. Mais, précisément, parce que la tâche que nous impose le christianisme est une tâche morale et, par conséquent, une tâche libre, le bien suprême ne peut aider l'homme en faisant violence à la mauvaise volonté ou en écartant extérieurement les obstacles que cette mauvaise volonté met sur la voie de la réalisation du royaume de Dieu. L'humanité — hommes et nations — doit elle-même surmonter en luttant ces obstacles et leur survivre, ces obstacles qui se manifestent, tant comme mauvaise volonté personnelle, que comme les effets complexes d'une *mauvaise volonté collective*; de ceux-ci procèdent la lenteur du progrès dans le monde chrétien et l'apparence d'inertie et d'inactivité du christianisme.

CHAPITRE V

LA QUESTION NATIONALE, DU POINT DE VUE MORAL

Le mal collectif : comme une triple relation immorale : entre nations diverses, entre la société et le criminel, entre classes sociales différentes.

I. — Nationalisme et point de vue cosmopolite. — Faiblesse morale du nationalisme.

II. — Absence de divisions strictement nationales dans le monde ancien. — Les monarchies orientales, tout comme les cités occidentales, ne coïncidaient pas avec des nations (références historiques).

III. — Les Juifs n'ont jamais été seulement une nation. — Le christianisme n'est pas un cosmopolitisme négatif, mais il est un universalisme positif au-dessus des nations et les englobant toutes. — Il ne peut exiger ni l'absence de nationalité, ni l'absence de personnalité (explications et exemples historiques).

IV. — L'universalisme des nouvelles nations européennes. — Coup d'œil historique : Italie, Espagne, Angleterre, France, Allemagne, Pologne, Russie, Hollande, Suède.

V. — Conclusion de ce coup d'œil historique : une nation, comme forme particulière d'existence, tire sa raison d'être et son inspiration seulement de sa connexion et de son harmonie avec l'existence universelle. — Faiblesse morale du cosmopolitisme. — Devoir positif inclus dans la question nationale : aimez (au sens éthique) toutes les autres nations comme la vôtre (explication).

L'œuvre de l'incarnation de la moralité parfaite dans l'ensemble collectif de l'humanité trouve un obstacle, outre les passions et les vices individuels, dans les formes invétérées du mal collectif agissant comme une contagion. En dépit du progrès lent, mais sûr de la vie de l'humanité, ce mal se manifeste, maintenant comme autrefois, sous forme d'une triple hostilité, d'un triple rapport immoral : entre nations différentes, entre la société et le criminel, entre les différentes classes sociales. Que l'on prête

veille à la manière dont les Français parlent des Allemands, les Portugais des Hollandais, les Chinois des Anglais et les Américains des Chinois; que l'on considère les pensées et les sentiments du public à l'audience criminelle d'un tribunal; que l'on observe une foule appliquant la loi de Lynch, en Amérique, ou réglant leur compte aux sorciers et aux voleurs de chevaux, en Russie; qu'on écoute ou lise les propos échangés entre ouvriers socialistes et représentants des classes possédantes, à des meetings ou dans les journaux; — il sera évident qu'outre les anomalies de la volonté personnelle il y a encore lieu de tenir compte de l'influence d'une hostilité supra-personnelle ou collective, sous ce triple aspect; les questions nationale, pénale et sociale-économique, indépendamment des intérêts d'une politique extérieure ou intérieure, présentent un intérêt spécial pour la conscience morale. Il est d'autant plus important de traiter ces questions de ce point de vue que récemment est venu s'ajouter à la calamité du mal héréditaire un mal nouveau et pire, à savoir la tentative inconsidérée de traiter ce mal en prêchant de nouvelles formes de violences sociales d'une part, ou, d'autre part, une désintégration passive de l'humanité en ses éléments individuels.

I

La relation de l'homme à la nationalité se définit de nos jours dans la conscience sociale par deux manières d'envisager la question : un point de vue *nationalistique* et un point de vue *cosmopolite*. Il peut y avoir de nombreuses nuances et transitions dans le domaine des sentiments et du goût, mais il n'y a en présence que deux points de vue clairs et définis. Le premier peut se réduire à cette formule : *nous devons aimer notre nation et la servir par tous les moyens à notre disposition; à l'égard des autres nations, nous pouvons demeurer indifférents; si les intérêts de celles-ci entrent en conflit avec les nôtres, nous devons prendre une attitude hostile à l'égard de ces nations étrangères*. L'essentiel de l'autre point de vue — cosmopolite — s'exprime ainsi : *la nationalité n'est qu'un fait naturel, dépourvu de toute signification morale; nous n'avons pas de devoirs vis-à-vis de la nation comme telle (ni par rapport à la nôtre, ni par rapport à d'autres); notre devoir ne concerne que des personnes particulières sans aucune distinction de nationalité*. Il apparaît immédiatement que ni l'un ni l'autre point de vue n'exprime l'attitude qui convient à l'égard du fait de la différence de nation : le premier donne à ce fait une signification absolue qui ne peut lui appartenir, le second ne lui en laisse aucune; on verra facilement aussi que chacune de

ces conceptions ne trouve sa justification que dans l'aspect *néga-tif* de la conception *opposée*.

Aucun cosmopolite raisonnable ne reprochera, bien entendu, aux adeptes du nationalisme d'aimer leur propre pays; il ne les blâmera que d'estimer permis et même obligatoire en certains cas de haïr ou mépriser ceux qui sont de race ou de nationalité différentes. De même, le nationaliste le plus acharné, s'il n'est pas en même temps dépourvu de raison, attaque les cosmopolites, non pour exiger la justice envers les autres nations, mais parce qu'ils sont indifférents à la leur propre. De sorte que, dans chacun de ces points de vue, même ses adversaires ne peuvent s'empêcher de distinguer le bon côté du mauvais, et la question surgit naturellement de savoir si ces deux côtés sont nécessairement liés? L'amour pour sa propre nation implique-t-il nécessairement que tous les moyens pour la servir sont permis et justifie-t-il une attitude indifférente ou hostile à l'égard de toutes les autres? La même relation *morale* qui nous unit à tous les êtres humains signifie-t-elle nécessairement l'indifférence envers la nationalité en général et envers notre propre nation en particulier?

La première question trouve facilement une solution en analysant le contenu de l'idée du vrai patriotisme ou de l'amour de son propre pays. La nécessité d'une telle analyse élémentaire sera reconnue par tous, car tous reconnaîtront que le patriotisme peut être *déraisonnable*, nuire au lieu d'être utile et mener les nations à la ruine; que le patriotisme peut être *vain*, n'exprimant que des prétentions non fondées; qu'enfin le patriotisme peut être tout simplement *faux*, ne servant que de masque cachant des motifs bas et égoïstes. En quoi, alors, consiste le patriotisme vrai et réel?

Quand nous aimons vraiment quelqu'un, nous désirons et nous nous efforçons de lui procurer tous les biens, tant moraux que matériels, — ces derniers, cependant, dans la mesure où ils sont une condition des premiers; à tout qui j'aime, je souhaite, parmi d'autres choses, la prospérité matérielle, mais, bien entendu, à la condition seulement qu'il l'atteigne par des moyens honnêtes et qu'il en fasse bon usage; mais, si mon ami est dans le besoin et si moi je l'aide à faire fortune par l'escroquerie, même en supposant qu'il soit certain de l'impunité de son crime, — ou s'il est écrivain et si je lui conseille d'accroître sa renommée littéraire par un plagiat réussi, c'est avec raison que chacun me tiendra pour un fou ou un vaurien, mais certes pas pour un bon ami. Ainsi, il est évident que les biens que l'amour nous fait désirer à notre prochain se distinguent, non seulement par leur caractère extérieur, mais aussi par leur signification intérieure pour la volonté : les biens spirituels excluent, par définition même, la possibilité d'être acquis par des moyens mauvais; on ne peut pas voler

la dignité morale, ni piller la justice, ni gagner par un procès la bienveillance; ces biens sont désirables *inconditionnellement*. Les biens matériels, au contraire, admettent par leur nature des moyens d'acquisition mauvais et ils ne sont désirables qu'à *condition* que de tels moyens ne soient pas employés, i. e. que les fins matérielles demeurent subordonnées à la fin morale.

Jusqu'à un certain point, tout le monde sera d'accord avec cette vérité élémentaire; tous admettent qu'il est illicite de s'enrichir au prix d'un crime, ou d'enrichir son ami, ou sa famille, ou sa ville, ou sa province, au prix d'un crime; mais cette vérité morale élémentaire, claire comme le jour, se trouble et s'obscurcit, dès qu'il s'agit de *sa propre nation*; tout devient permis au service de ses intérêts supposés, la fin justifie les moyens, le noir devient blanc, le mensonge est préféré à la vérité et la violence est exaltée comme une vertu. La nationalité devient ici une fin finale, le bien suprême et la mesure du bien pour l'activité humaine. Une telle glorification induit, cependant, purement illusoire et, en vérité, ne fait qu'avilir la nation. Les biens humains d'ordre supérieur excluent, nous l'avons dit, les moyens immoraux d'y parvenir; en acceptant d'employer des moyens mauvais au service de notre nation et en les légitimant, nous limitons par le fait même l'intérêt national à ces biens matériels inférieurs, qu'il y a moyen d'acquérir et de conserver par des voies mauvaises et fausses. Ceci est une offense directe à la nation même que nous voulons servir; c'est transférer le centre de gravité de la vie nationale d'une sphère supérieure à une sphère inférieure, c'est servir l'égoïsme national sous prétexte de servir la nation. L'indignité morale de *pareil nationalisme* est prouvée par l'histoire; celle-ci témoigne à haute voix que les nations n'ont prospéré et ne se sont élevées qu'aussi longtemps qu'elles ne faisaient pas d'elle-même leur but égoïste, mais servaient les fins idéales les plus élevées, *universelles*. L'histoire montre aussi que la conception de la nation ou de la nationalité, comme portant en elle de manière finale et ultime la vie collective de l'humanité, est sans fondement.

II

La division de l'humanité en groupes définis et stables à caractère national est un fait qui n'est ni universel, ni primitif. Sans parler des sauvages et barbares, qui vivent jusqu'à présent en familles séparées, clans et bandes nomades, il faut dire que, même dans la partie civilisée de l'humanité, la division en nations n'a jamais prévalu de manière exclusive, quand le clan fit place à la « cité » ou à la « patrie ». La patrie et la nation, bien

que liées entre elles de manière plus ou moins intime, ne coïncident pas, pourtant, complètement. Dans le monde antique, nous ne trouvons presque pas de division nette en nationalités; nous y voyons soit des communautés de cités indépendantes, c'est-à-dire des groupes plus restreints que la nation et unis par un lien politique et non national, — telles les cités de Phénicie, de Grèce et d'Italie, — ou, au contraire, des groupements plus étendus que la nation, des « monarchies universelles » composées de plusieurs peuples, depuis celle des Assyro-Babyloniens jusqu'à celle des Romains. Dans toutes ces unions rudimentaires préparatoires à l'unité universelle du genre humain, les différences nationales n'avaient qu'une importance matérielle et ne constituaient pas le facteur déterminant. L'idée de nationalité, comme suprême principe de vie, n'a trouvé dans le monde ancien ni le lieu, ni le temps pour sa réalisation. L'opposition entre ceux de son propre peuple et les étrangers était alors bien plus aiguë et impitoyable qu'aujourd'hui, mais elle n'était pas déterminée par la nationalité. Dans le royaume de Darius et de Xerxès, des hommes de race et de nationalité différentes étaient considérés comme membres du même corps social, puisqu'ils étaient pareillement soumis à une autorité commune et à la loi suprême unique; les ennemis ou les étrangers, c'étaient les hommes qui n'étaient *pas encore* assujettis au pouvoir du « Grand-Roi ». D'autre part, en Grèce, le fait que Spartiates et Athéniens parlaient la même langue, avaient les mêmes dieux et se rendaient compte qu'ils appartenaient à la même nation ne les empêcha pas, tout au long de leur histoire, de se traiter en étrangers ou même d'être des ennemis mortels. Des relations semblables existaient aussi entre d'autres cités ou communautés de villes de la Grèce; et, une seule fois sur une période de mille ans, un véritable patriotisme national ou pan-grec se manifesta, à savoir pendant l'invasion persane. Cette coïncidence — coïncidence purement approximative entre une solidarité pratique et le caractère national — ne dura pas quarante ans et fit place à une lutte d'extermination longue et acharnée des Grecs par les Grecs, durant la guerre du Péloponèse; cet état de lutte sanglante entre les petites communautés appartenant à une seule et même nation était considéré comme parfaitement normal et continua jusqu'au moment où, ensemble, elles perdirent leur indépendance, non au profit d'une unité nationale, mais à cette fin que la nation grecque, sous le pouvoir de rois étrangers, puisse passer immédiatement de son état de dispersion politique à un rôle d'élément unificateur et civilisateur de tout l'ensemble du monde ancien. L'opposition entre concitoyens et étrangers (i. e. habitants d'une autre cité, fût-elle même grecque) avait perdu alors toute signification comme principe politique supérieur et se trouvait remplacée par une opposition nationale entre sa propre

nation et les nations étrangères; ce qui demeurait était l'opposition entre l'hellénisme et la barbarie, impliquant par le premier la participation à une culture intellectuelle et esthétique plus élevée et pas nécessairement le fait d'être grec de naissance, ni de langue; le plus prétentieux des Grecs n'a, certainement, jamais tenu pour des barbares Horace ou Virgile, Auguste ou Mécène. De fait, les fondateurs mêmes de la monarchie universelle grecque, les rois macédoniens Philippe et Alexandre, n'étaient pas des Grecs, au sens ethnographique, et c'est grâce à ces deux étrangers que les Grecs passèrent immédiatement d'un patriotisme étroit et local de communauté civique distincte à la conscience d'être les porteurs d'une culture universelle, sans revenir à l'étape du patriotisme national du temps des guerres persanes. Quant à Rome, toute l'histoire romaine fut une transition ininterrompue de la politique de la cité à celle de l'empire mondial — *ab urbe ad orbem* — sans marquer l'étape purement nationale. Quand Rome se défendait contre l'invasion punique, elle était seulement la plus puissante des villes italiennes; lorsqu'elle écrasa son adversaire, elle passa, sans s'en apercevoir, au-delà des frontières ethnographiques et géographiques du latinisme et prit conscience d'être une force universelle et historique, anticipant de deux siècles la remarque du poète : « Souviens-toi, ô Rome, de ton destin : régir l'humanité et faire obéir le monde, faisant régner avec majesté la paix et la guerre, défendre les paisibles et dompter par les armes les orgueilleux. » La qualité de citoyen romain devint bientôt accessible à tous, et la formule « Rome aux Romains » n'avait de sens pour personne sur les rives du Tibre : Rome était pour le monde.

Tandis que les Alexandres et les Césars abolissaient politiquement, en Orient et en Occident, les vagues limites nationales, le cosmopolitisme s'élaborait et s'étendait, comme doctrine philosophique, par les représentants des deux écoles les plus populaires, les Cyniques errants et les Stoïciens imperturbables. Ils prêchaient la suprématie de la nature et de la raison, l'unité essentielle de tout ce qui existe et la vanité de toutes limitations ou divisions artificielles et historiques; ils enseignaient que l'homme, de par sa nature même, et par conséquent *chaque* homme, possède une dignité et une destinée supérieures, consistant dans la libération à l'égard de toutes affections, erreurs ou passions extérieures, dans le ferme courage de l'homme qui, « si le monde entier était réduit en ruines, demeurerait impassible dans leur écroulement ¹ ». Il s'ensuit qu'ils tenaient logiquement toutes déterminations extérieures, sociales, nationales, etc., comme convention-

1.

*Si fractus illabatur orbis
Impavidum ferient ruinae.*

nelles et illusoires. La jurisprudence romaine ² appuyait, dans son propre domaine et de son propre point de vue, les idées philosophiques d'une raison naturelle et, donc, universelle, d'une vertu qui est la même pour tous et d'un droit égal pour tous les humains. Il résulta de ce travail intellectuel collectif que la conception de « Romain » s'identifia avec la conception d'« universel », tant dans le champ de son application externe que dans son contenu interne ³.

III

Au commencement de l'ère chrétienne, le peuple juif était le seul qui eût une forte conscience nationale parmi le monde civilisé de l'antiquité; mais elle était liée intimement à la religion des Juifs, au sentiment juste de la supériorité interne de cette religion et au pressentiment de sa destinée historique universelle. La conscience nationale des Juifs ne trouvait pas de satisfaction effective, elle vivait d'espairs et d'attentes. La grandeur éphémère de David et de Salomon fut idéalisée et transformée en un âge d'or; mais l'instinct historique vital de ce peuple, qui fut le premier à élaborer une philosophie de l'histoire (dans le livre de Daniel, concernant les monarchies universelles et le royaume de justice du Fils de l'Homme), ne lui permettait pas de s'arrêter à une image glorieuse dans le passé et lui faisait transférer son idéal dans l'avenir. Cet idéal, cependant, avait depuis le début quelques traits d'importance universelle et quand, par l'inspiration des prophètes, il fut transféré dans l'avenir, il fut définitivement libéré de toutes limitations étroitement nationales : Isaïe anonça le Messie comme un étendard destiné à grouper toutes les nations autour de lui, et l'auteur du livre de Daniel adopta le point de vue d'une histoire *universelle*.

Cette conception universaliste du Messie, exprimant la vraie conscience nationale des Juifs comme la plus fine fleur idéale de l'esprit national, n'était propre qu'à un petit nombre d'élus perspicaces; aussi, lorsque fut élevé en Galilée et à Jérusalem l'étendard pour toutes les nations, selon la prédiction des prophètes, la majorité des Juifs, avec leurs chefs officiels (les Sadducéens), et en partie avec leurs maîtres non-officiels (les Pharisiens), se trouva du côté de l'exclusivisme national et religieux et contre la réalisa-

2. La confirmation de ces indications se trouvera au dernier chapitre, première partie, de *La Question nationale*, du présent auteur.

3. Bien que la philosophie stoïcienne soit d'origine grecque et indépendante de Rome, elle ne se développa qu'à l'époque romaine, elle était particulièrement répandue parmi les Romains et elle manifesta son influence pratique surtout sur les juristes romains.

tion suprême de l'idéal prophétique. Le conflit et la rupture inévitables entre ces deux tendances, entre « ces deux âmes »⁴, du peuple juif donne une explication, suffisante (au point de vue purement historique), de la grande tragédie du Golgotha, qui inaugura le christianisme⁵.

Ce serait, pourtant, une erreur évidente d'associer le christianisme au principe cosmopolite. Les Apôtres n'eurent aucun motif de prêcher contre le nationalisme; l'aspect dangereux et immoral des divisions nationales, notamment la haine réciproque et la lutte mauvaise, n'existaient plus dans les limites de l'« univers »⁶ de ce temps; la paix romaine — *pax Romana* — avait aboli les guerres entre nations. La pointe de l'universalisme chrétien était dirigée contre d'autres et plus profondes divisions, qui demeuraient en pleine force dans la vie pratique, en dépit des idées des prophètes, des philosophes et des juristes. Il restait des distinctions de religion entre judaïsme et paganisme, de culture entre hellénisme (et celui-ci comprenait les Romains cultivés) et barbarisme, et, enfin, la pire, distinction sociale et économique, entre hommes libres et esclaves, laquelle conservait toute sa puissance dans la vie réelle, malgré les protestations théoriques des Stoïciens. Ces divisions se trouvaient en opposition directe avec le principe moral, ce qui n'était pas le cas pour les distinctions nationales de l'époque (celles-ci offraient un caractère aussi innocent dans l'empire romain que le sont, par exemple, dans la France moderne les provincialismes breton et gascon). Mais l'antithèse entre Juifs et Gentils, entre Grecs et barbares, entre hommes libres et esclaves impliquait la dénégarion de toute solidarité entre eux, opposait des êtres supérieurs à d'autres inférieurs, en déniait à ces derniers la dignité morale et les droits humains⁷. Telle est la raison pour laquelle saint Paul avait à proclamer qu'en Jésus-Christ il n'y a plus ni Juifs ni Grecs, ni païens ni barbares, ni libres ni esclaves, mais une *nouvelle* création, une nouvelle création cependant, et non la simple réduction de l'ancienne création à un dénominateur unique. Au lieu de l'idéal négatif du Stoïcien sans passion, indifférent à la ruine du monde, l'Apôtre établit l'idéal positif d'un homme qui sympathise avec toute la

4. « Deux âmes vivent dans mon sein, luttant avec ardeur et brûlant du désir de s'élancer dans des directions opposées » (Goethe).

5. En ce qui concerne le fait que les meilleurs d'entre les pharisiens ne prirent aucune part dans la persécution de Jésus-Christ et se montrèrent favorables aux débuts du christianisme, voir l'excellent article du professeur Khvolson, dans les *Mémoires de l'Académie des Sciences*, 1893.

6. Οἰκουμένη (i. e. γῆ), nom grec de l'Empire romain.

7. En parlant de l'opposition entre le judaïsme et le paganisme, je fais allusion bien entendu, non à la doctrine de Moïse, des Prophètes et des Sages — tous reconnaissaient en principe que les païens avaient des droits humains, — mais à la mentalité de la foule et de ses chefs.

création et s'unit à tout ce qui a vie, qui prend sa part dans les souffrances et la mort pour le monde du Christ — Homme universel —, qui participe donc à son triomphe sur la mort et au salut du monde entier. Dans le christianisme, l'esprit passe de l'homme en général, abstraction des philosophes et des juristes, à l'homme universel, concret, abolissant par là l'ancienne hostilité et l'esprit étranger entre les différentes sections de l'humanité. Tout homme, si seulement il laisse « le Christ être formé en lui »⁸, i. e. s'il entre dans l'esprit de l'homme parfait et détermine toute sa vie et son activité par l'idéal révélé dans l'image du Christ, devient participant de la Divinité, par la puissance du Fils de Dieu résidant en lui. Pour l'homme régénéré, l'individualité et toutes autres particularités et distinctions, y compris celle de la nationalité, cessent d'être une limite et deviennent la base d'une union positive avec toute l'humanité dans son ensemble ou avec l'Eglise (dans son essence véritable), qui le complète. Selon le mot bien connu de saint Paul, les caractéristiques de structure et de fonction, qui distinguent un organe corporel donné des autres organes, ne le séparent pas de ceux-ci et du reste du corps, mais, au contraire, constituent le fondement de sa participation positive dans la vie de l'organisme et lui donnent une valeur unique pour les autres organes et pour l'organisme dans son ensemble; — ainsi, dans le « Corps du Christ », les caractéristiques particulières ne séparent pas une personne des autres, mais l'unissent à tous, étant le fondement de son importance spéciale par rapport à tous et de leur action mutuelle. Or, ceci s'applique évidemment à la nationalité. *L'humanité s'étendant à tous* (ou l'Eglise, que prêchait l'Apôtre) n'est pas une idée abstraite, mais elle est la plénitude de l'harmonie de tous les caractères positifs concrets de la création nouvelle ou régénérée : elle inclut donc les caractéristiques nationales aussi bien que personnelles. Le Corps du Christ est une organisme parfait et ne peut pas n'être constitué que de simples cellules; il doit contenir des organes plus importants et plus complexes, qui, en l'espèce, sont représentés par les différentes nationalités. La différence entre le caractère national et le caractère personnel n'est pas une différence de principe⁹,

8. Expression de saint Paul.

9. C'est d'autant plus clair que l'unique moyen rationnel d'expliquer l'origine d'un caractère national stable, comme celui des Juifs, lequel n'est pas affecté par les influences externes du climat, de l'histoire, etc., c'est de supposer qu'il est le caractère personnel de l'ancêtre national, transmis par hérédité. La vérité interne de la caractéristique biblique de Jacob — ancêtre des Juifs — et aussi d'Ismaël — ancêtre des Arabes du Nord — doit être reconnue par tout esprit impartial, quelle que soit son attitude vis-à-vis du côté historique de cette narration. Même si nous concédions que l'homme appelé Jacob, qui a fait toutes les choses qui sont dites de lui dans la Genèse, n'a jamais existé, de toutes façons, les Juifs, ou tout au moins la tribu prin-

mais de plus grande stabilité et de plus large extension. Puisque le christianisme ne demande pas l'absence de personnalité, il ne peut non plus exiger l'absence de nationalité. La régénération spirituelle, qu'il exige effectivement des personnes comme des nations, ne signifie pas la perte des qualités et des aptitudes naturelles; mais seulement leur transformation, de sorte qu'une direction nouvelle et un contenu nouveau leur soient donnés. Quand Pierre et Jean furent régénérés par l'Esprit du Christ, ils ne perdirent aucune de leurs particularités positives, aucun trait distinctif de leur caractère; loin de perdre leur individualité, ils la développèrent et la renforcèrent; ainsi doit-il en être pour les nations converties au christianisme.

L'adoption effective de la vraie religion, avec le principe absolu de moralité qui y est contenu, doit faire disparaître bien des choses dans la vie de la nation, comme dans celle de l'individu; mais ce qui est incompatible avec le principe absolu et doit donc être détruit ne constitue pas un caractère positif ou une particularité : il existe une mauvaise volonté collective, péché historique qui pèse sur la conscience nationale, direction mauvaise de la vie et de l'activité de la nation; de toutes ces choses une nation doit se délivrer, mais une semblable libération ne peut que la fortifier, renforcer et élargir la manifestation de son caractère positif.

Les premiers prédicateurs de l'Évangile n'avaient pas de raison de s'occuper de la question nationale, qui n'était pas encore mise au premier plan de la vie de l'humanité, puisqu'il n'y avait pas encore alors sur la scène historique de nations bien distinctes, indépendantes et conscientes d'elles-mêmes. Nous trouvons, néanmoins, dans le Nouveau Testament, des indications précises concernant une attitude *positive* envers la nationalité. Les paroles dites à la Samaritaine : « Le salut vient des Juifs ¹⁰ », et le précepte préliminaire donné aux disciples : « Allez avant tout chez les brebis perdues de la maison d'Israël ¹¹ » montre clairement l'amour du Christ pour son propre peuple; et dans son commandement final aux Apôtres : « Allez et enseignez *toutes les nations* ¹² », il donne à entendre qu'en dehors d'Israël il pensait non seulement à des individus isolés, mais à des peuples entiers ¹³.

La race principale de Juda, ont dû avoir un ancêtre commun; or, partant du caractère national donné des Juifs, nous devons conclure que cet ancêtre originel avait précisément les particularités typiques que la Bible attribue à Jacob. Voir, sur ce sujet, S. M. Soloviev : *Observations sur la vie historique des nations* et, aussi, ma « Philosophie de l'Histoire biblique », dans *l'Histoire de la Théocratie*.

10. Joan., iv, 22.

11. Matth., x, 6.

12. Matth., xxvii, 19.

13. Le texte que nous lisons au livre des Actes des Apôtres (1, 8) : « Vous serez mes témoins à Jérusalem et dans toute la Judée et la Samarie et même

Aussi Paul, devenu Apôtre des Gentils, ne devint pas, pourtant, cosmopolite; s'étant séparé de la plupart de ses compatriotes dans le domaine religieux — le plus important —, il n'était pas indifférent à l'égard de son peuple et de sa destinée spéciale : « Je dis la vérité dans le Christ. Je ne mens pas. Ma conscience me rend aussi témoignage dans l'Esprit-Saint. Oui, j'éprouve un grand chagrin, une continuelle angoisse de cœur. Je souhaiterais d'être moi-même anathème loin du Christ pour mes frères, mes parents selon la chair, qui sont Israélites, auxquels appartiennent l'adoption, la gloire, les alliances, la législation, le culte divin, les promesses; c'est à eux que les patriarches appartiennent et c'est d'eux que le Christ est issu selon la chair... Mes frères, le mouvement de mon cœur et ma prière à Dieu pour Israël sont qu'ils soient sauvés ¹⁴. »

IV

Avant de réaliser en elles-mêmes l'idéal de l'humanité universelle, les nations doivent d'abord se former en corps distincts et indépendants. Examinons ce développement, en nous référant surtout à l'Europe occidentale, où il est terminé. Il se fit que les successeurs des Apôtres auxquels passa l'ordre d'enseigner toutes les nations eurent bientôt affaire à des nations encore dans l'enfance, ayant besoin d'une éducation élémentaire avant d'être enseignées; l'Église les nourrit consciencieusement et avec renoncement, puis, continuant sa tutelle, les fit passer par une école quelque peu unilatérale, mais pas mauvaise. L'enfance et la jeunesse historiques des nations germano-romaines, sous la tutelle de l'Église catholique romaine — ce qu'on a appelé le moyen âge — se terminèrent d'une manière assez anormale; les autorités spirituelles ne s'étaient pas aperçues de la majorité atteinte par leurs pupilles et, par naturelle faiblesse humaine, insistaient pour les traiter toujours selon la vieille manière. Les anomalies et les changements qui en résultèrent ne se rapportent pas à notre sujet. Ce qui importe pour nous, c'est le phénomène qui se répéta dans le développement de chacune des nations européennes; il indique indubitablement une loi générale éthico-historique certaine, puisqu'il se manifesta malgré les conditions les plus diverses et souvent opposées.

Pour des raisons bien compréhensibles par elles-mêmes, c'est

jusqu'aux extrémités de la terre », montre, encore plus clairement, que le Sauveur du monde reconnaissait pour son œuvre universelle et mondiale un point de départ déterminé, local et national.

¹⁴. Rom., ix, 1-5; x, 1.

l'Italie qui fut la première de toutes les nations européennes à prendre une conscience nationale d'elle-même. La Ligue Lombarde, au milieu du XII^e siècle, marque clairement un réveil national. La lutte extérieure, cependant, ne fut qu'une impulsion qui amena à la vie les vraies forces du génie italien. Au commencement du siècle suivant, la langue italienne nouvelle-née exprime déjà sur les lèvres de saint François des sentiments et idées de signification universelle, également clairs pour des bouddhistes ou des chrétiens. A la même période, commence la peinture italienne (Cimabue), puis, au début du XIV^e siècle, apparaît l'œuvre universelle de Dante, qui à elle seule suffirait à faire la grandeur de l'Italie. Du XIV^e au XVII^e siècle, l'Italie, déchirée par les hostilités des villes et des podestats, par les luttes du Pape, de l'Empereur, des Français, des Espagnols, produisit tout ce pour quoi l'humanité l'aime et l'apprécie et dont les Italiens sont fiers à bon droit. Toutes ces œuvres immortelles d'un génie philosophique et scientifique, poétique et artistique, présentaient pour les autres nations une même valeur, pour le monde entier aussi bien que pour les Italiens eux-mêmes. Les hommes auxquels est due la grandeur véritable de l'Italie étaient, sans doute, de vrais patriotes; ils estimaient leur patrie comme ayant la plus grande importance, mais ce n'était pas de leur part une vaine prétention menant à des exigences fausses et immorales — ils réalisaient, en effet, la grande importance de l'Italie dans des œuvres d'une valeur absolue. Ils n'estimaient pas juste et beau de s'affirmer eux-mêmes, ainsi que leur nationalité, mais ils s'affirmaient *directement* dans ce qui est vrai et beau; leurs œuvres n'étaient pas bonnes parce qu'elles glorifiaient l'Italie, mais, au contraire, elles glorifiaient l'Italie parce qu'elles étaient bonnes *en elles-mêmes* — bonnes *pour tous*. Dans de telles conditions, le patriotisme n'a pas besoin d'être défendu, ni justifié : il se justifie par le fait, se manifestant comme une *force* créatrice, non comme une réflexion stérile ou comme l'« excitant d'une pensée oisive ». A cette époque d'efflorescence, la vaste étendue de la race italienne correspondait à l'intensité intérieure du génie créateur; les limites de l'influence culturelle italienne étaient, à l'Est de l'Europe, la Crimée et, au Nord-Ouest, l'Ecosse. Le premier Européen qui pénétra en Mongolie et en Chine était un Italien, Marco Polo. Un autre Italien découvre le Nouveau-Monde et un troisième, étendant cette découverte, lui laisse son nom. L'influence des lettres italiennes demeure prédominante dans toute l'Europe, pendant plusieurs siècles; on imite les Italiens en poésie, épique ou lyrique, comme pour les romans; Shakespeare leur emprunte les sujets et la forme de ses drames et de ses comédies; les idées de Giordano Bruno font éclore la réflexion philosophique tant en Angleterre qu'en Allemagne; la langue et les modes italiennes dominent partout.

dans les classes supérieures de la société. Tandis que cette efflorescence du génie créateur national et cette influence se manifestent si clairement, les Italiens ne se soucient aucunement de garder l'Italie comme leur propriété et pour eux seuls (elle était, au contraire, à cette époque accessible à tout qui voulait), mais ils ne se souciaient que de ce qui leur donnait à eux-mêmes une certaine valeur aux yeux des autres et leur conférait une importance universelle : ils avaient souci de ces idées objectives de beauté et de vérité, qui, au moyen de leur esprit national, recevaient une expression nouvelle et noble. Quelle conception de la nationalité découle logiquement de ces faits ? On ne peut pas prétendre, ayant l'histoire nationale de l'Italie sous les yeux, que la nationalité est quelque chose qui existe par soi-même et qui donne satisfaction à soi-même, qui vit en soi et pour soi, car cette nationalité glorieuse se trouve être tout simplement une forme spéciale d'un contenu universel, vivant en ce contenu, se remplissant de lui et l'incarnant non pour soi, mais *pour tous*.

La nationalité *espagnole* se développa dans des conditions tout à fait particulières. Durant sept siècles, l'Espagne fut au flanc droit de l'avant-garde du monde chrétien dans sa lutte contre le monde musulman; au moment même où le flanc gauche — Byzance — était renversé par l'ennemi, les Espagnols gagnèrent, au flanc droit, une victoire décisive et finale. Cette lutte obstinée et victorieuse a été, avec raison, regardée comme la gloire nationale de l'Espagne. Il n'est pas permis à une nation chrétienne de haïr et mépriser les Musulmans (ou qui que ce soit d'autre) et de chercher à les exterminer; mais, défendre l'Europe contre leur invasion était directement un devoir chrétien; car, dans la mesure où le christianisme, en dépit de ses perversions historiques, contient en soi la vérité absolue à laquelle appartient l'avenir, la défense des frontières extérieures de la foi et de la culture chrétiennes contre la violence destructrice des hordes armées incroyantes est déjà, sans aucun doute, un mérite à l'égard de l'humanité. Laisant de côté la question de la croyance religieuse, aurait-ce été un gain pour le progrès de l'histoire, si l'Europe occidentale avait connu le sort de l'Asie occidentale et de la péninsule des Balkans ? ¹⁵ En se défendant contre les Maures, les Espagnols ser-

15. Il y eut un temps où la culture des Maures, en Espagne, n'était pas inférieure à la culture chrétienne de l'époque et même lui était supérieure sous certains rapports. Mais l'histoire montre clairement combien est éphémère toute culture musulmane; la fin à laquelle elle arriva, au moyen âge, à Damas, à Bagdad et au Caire, se serait sans doute répétée à l'Occident aussi; la aussi, elle aurait été remplacée par une barbarie établie, dans le genre de celle des Turcs; si, de cette façon les bachi-bouzoucks régnaient à Londres et si la Saxe était constamment parcourue par des raids de Kurdes, que deviendraient le British Muséum et la Foire aux livres de Leipzig ? Ceci est un argument *ad homines*. Mais, parlant sérieusement et admettant pleinement les mérites

valant la cause commune de l'humanité, et ils le savaient; ils n'auraient pas eu idée de dire : « L'Espagne aux Espagnols », car, en ce cas, pourquoi n'auraient-ils pas été plus loin et dit : « La Castille aux Castillans », « l'Aragon aux Aragonais », etc. ? Ils sentirent, ils pensèrent, il proclamèrent que l'Espagne était pour la chrétienté, comme la chrétienté pour le monde. Leur sentiment était parfaitement sincère, ils voulaient réellement servir leur religion comme une religion sincère, comme le bien suprême pour tous, et on ne peut leur adresser qu'un seul reproche, d'avoir eu du christianisme une conception fausse et unilatérale. Une lutte ininterrompue de sept siècles, bien que pour une cause commune et juste, mais poursuivie principalement sous forme d'une lutte extérieure et par la force des armes ¹⁶, créa en même temps la solidité et l'étroitesse de l'esprit national espagnol. Plus qu'aucune autre nation, les Espagnols ont dénaturé la vérité du christianisme dans leur conception pratique de celui-ci et dans leur activité; d'une manière plus résolue qu'aucune autre, ils l'ont associé à la violence. Comme tous au Moyen-Age, les Espagnols basaient leur conception pratique du monde sur la distinction des deux glaives — le glaive spirituel des moines sous le gouvernement du Pape et le glaive séculier des Chevaliers sous le commandement du Roi; mais, chez eux, plus que chez les autres nations, les deux glaives étaient si intimement associés qu'ils perdaient leur différence essentielle; le glaive spirituel finit par devenir aussi matériel et violent que le glaive séculier, tout en étant plus cruel et moins noble que ce dernier. Le rôle spécial de la nation espagnole, à cet égard, se manifeste dans le fait que l'Inquisition fut organisée à deux reprises par des Espagnols, le moine Dominique au XII^e siècle et le roi Ferdinand au XV^e ¹⁷. Si, d'une

relatifs du mahométisme et les tâches historiques qu'il a encore à accomplir en Asie et en Afrique, il faut se souvenir que cette religion renonce expressément à l'idéal moral absolu, c'est-à-dire au principe de la manifestation parfaite de Dieu en l'homme, et n'a, donc, aucun droit à dominer les peuples chrétiens. Repousser l'invasion des Musulmans était, donc, tout à la fois, pour les nations chrétiennes qui ont pris part activement à la lutte, une nécessité historique et un mérite historique.

16. Principalement, mais pas exclusivement, parce qu'il y avait en Espagne, aussi, des champions vraiment spirituels du christianisme. Tel était, par exemple, Raymond Lulle, qui a consacré sa vie à répandre la vraie religion par la persuasion rationnelle. Il inventa dans ce but une méthode spéciale par laquelle il croyait pouvoir rendre les dogmes de la foi aussi évidents que les vérités des mathématiques pures et de la logique formelle. Plus tard, il devint missionnaire et fut assassiné dans les colonies barbaresques, pour avoir prêché paisiblement l'Évangile.

17. C'est une curieuse coïncidence qu'en Orient aussi, à Byzance, la première Inquisition en matière de foi, notamment contre l'hérésie manichéenne, fut instituée au IV^e siècle par un Espagnol, Théodose le Grand. Il est curieux aussi que l'hérésie des Albigeois, contre laquelle, à l'origine, était dirigée l'In-

part, la lutte des Chevaliers espagnols contre les conquérants musulmans fut un gain pour la chrétienté et une source de grandeur pour l'Espagne, par contre, l'œuvre du « glaive spirituel » contre les Maures vaincus et les Juifs sans défense fut une trahison de l'esprit du Christ, une honte pour l'Espagne et la première cause de sa décadence. Les fruits amers du péché historique fatal ne mûrissent pas aussitôt. Dans cette même voie du service extérieur de la foi chrétienne, l'Espagne fit encore une autre bonne chose pour la cause commune, elle répandit le christianisme au-delà de l'Océan. Les Chevaliers et les pirates espagnols firent, au nom de la culture chrétienne, la conquête de la plus grande partie du Nouveau-Monde; ils délivrèrent tout un pays (le Mexique) d'abominations telles et de telles horreurs de paganisme satanique¹⁸, que celles-ci font pâlir, malgré tout, les horreurs de l'Inquisition (laquelle fut abolie peu après). Ils fondèrent, dans l'Amérique du Sud et du Centre, une douzaine de nouveaux États qui prennent une part (faible, il est vrai) dans la vie historique générale de l'humanité. A la même époque, des missionnaires espagnols, — parmi eux, un vrai saint, le jésuite François Xavier, — apportèrent, les premiers, l'Évangile aux Indes et au Japon. Mais l'Espagne continuait à regarder comme sa tâche principale la défense du christianisme (tel qu'elle le comprenait, i. e. de l'Église romaine) contre ses ennemis immédiats et les plus dangereux. Au XVI^e siècle, elle trouva ceux-ci, non plus chez les musulmans, mais chez les Protestants. A présent, nous pouvons considérer la Réforme comme un moment nécessaire de l'histoire du christianisme, mais, pour ceux qui vivaient alors, un tel point de vue était impossible; ou bien ils devenaient eux-mêmes protestants, ou bien ils voyaient dans le protestantisme un attentat hostile, inspiré par le démon, contre la vérité chrétienne incarnée dans l'Église. Pour l'Espagne, dont toute l'histoire est liée à l'idée catholique, il n'était pas question de choix; toute la force de l'État, alors le plus puissant, fut utilisée à étouffer le nouveau mouvement religieux. Ce fut une œuvre fautive en principe, d'une cruauté révoltante dans son exécution et un échec désespéré dans son résultat. La faute morale de l'Espagne, qui fit du duc d'Albe

quisition dominicaine, était un développement direct de ce même manichéisme, à raison duquel l'empereur Théodose avait nommé ses « Inquisiteurs », neuf siècles auparavant. Or, peu de temps avant, le déplorable rôle historique que la nation espagnole allait jouer concernant les persécutions religieuses fut figuré d'avance par le fait que la première exécution pour motif religieux (celle des hérétiques priscilliens) fut due à l'instigation de deux évêques espagnols : cette action, jusqu'alors inouïe, provoqua des protestations en Italie (saint Ambroise de Milan) et en France (saint Martin de Tours).

¹⁸. Pour un exposé impartial de ces faits, voir le livre d'A. Réville sur la religion du Mexique et du Pérou.

son héros national et « chrétien » est indubitable; on ne peut que relever certaines circonstances atténuantes en faveur des Espagnols; ils étaient convaincus sincèrement, quoique aveuglément, qu'ils défendaient le bien commun, bien le plus important et le plus précieux pour l'humanité — la vraie et unique religion dont des renégats athées, possédés de l'esprit malin, voulaient dépouiller les nations. Dans leur lutte nationale contre le protestantisme, les Espagnols défendaient un certain principe universel, à savoir, le principe de la tutelle externe d'une institution divine sur l'humanité. C'était un universalisme faux et intenable, mais ses champions y croyaient sincèrement et le servaient avec désintéressement, sans considérations égoïstes, ni nationales et politiques, ni personnelles. A la même époque, le génie espagnol d'Ignace de Loyola, inspiré par le désir de combattre le protestantisme par des moyens pacifiques, créa l'Ordre des Jésuites, ordre dont on peut penser ce qu'on veut, mais auquel on ne peut certainement pas dénier une chose — son caractère universel et international. De sorte que, faisant de la lutte contre le protestantisme leur propre idée nationale, les Espagnols ne la séparaient pas des intérêts du bien commun, tel qu'ils le concevaient. La lutte externe sans succès pour le catholicisme romain a miné le royaume d'Espagne, mais n'a pas épuisé les forces spirituelles de la nation espagnole; l'énergie morale manifestée dans la défense d'une cause universelle (bien que mal comprise) trouva une autre expression, meilleure, dans le royaume de l'esprit : aux XVI^e et XVII^e siècles, l'Espagne contribua par son don national considérable au trésor général de la culture supérieure dans les domaines de l'art, de la poésie et de la mystique contemplative. En tout cela, le génie espagnol se consacrait à des objets importants, non seulement pour la nation espagnole, mais pour toute l'humanité; ses œuvres, bien que marquées d'un caractère très national, mais qui leur venait naturellement, sans intention préméditée de la part de leurs créateurs, avaient indubitablement un intérêt universel et maintenaient la gloire de l'Espagne, à l'heure même où ses forces extérieures se brisaient et où ses armes essayaient une juste défaite. L'influence de l'Espagne rivalisait avec celle des Italiens aux XVI^e et XVII^e siècles, précisément à ces moments où la moitié de l'Europe entretenait une hostilité naturelle contre les défenseurs cruels de l'ancienne religion.

Le plus haut développement de l'esprit national *anglais* peut, par recherche de brièveté, être rattaché à cinq noms : Bacon, Shakespeare, Milton, Newton et Penn. Ces cinq noms n'ont rien de commun avec les prétentions et les exigences d'un nationalisme exclusif; au contraire, tout ce qui est important et cher pour l'humanité en général leur est lié et ils résument toute la dette commune de l'humanité envers l'Angleterre. Les hommes

qui ont créé la grandeur nationale de l'Angleterre n'ont jamais pensé au nationalisme comme tel. L'un d'eux pensait à la connaissance véritable de la nature et de l'homme, à une meilleure et nouvelle méthode scientifique; un autre cherchait à représenter avec art l'âme humaine, ses passions, ses caractères et destins, n'hésitant pas à emprunter ses sujets à une littérature étrangère et à transporter le lieu de l'action dans des pays étrangers. Les chefs du mouvement puritain, qui ont trouvés en Milton un prophète génial, pensaient, eux aussi, avant toute autre chose, à une organisation de la vie d'après l'idéal biblique, obligeant pareillement, selon eux, toutes les nations; ces Anglais n'hésitaient pas à reconnaître comme *leur* et à transporter de ce côté des Océans un idéal *hébreu* dans son origine première et *germanique* dans sa forme protestante. Le représentant le plus grand de la science moderne découvrit, par son tour d'esprit anglais, la vérité universelle qui considère le monde physique comme un corps *solidaire*, contenant en soi, comme principe de son unité, cette substance qu'il appelait le « sensorium de la divinité ».

Un monde de l'expérience scientifique vaste et ouvert de tous côtés, un humanisme artistique profond, des idées sublimes sur la liberté religieuse et civique et la conception majestueuse de l'unité physique de l'univers — voilà ce que produisit la nation anglaise par ses héros et ses génies. « L'Angleterre pour les Anglais », cela ne leur suffisait pas; ils pensaient que le monde entier était pour les Anglais, et ils avaient le droit de penser cela, parce qu'eux-mêmes étaient pour tout le monde. La large diffusion de la race anglaise correspondait aux belles qualités du caractère national. Certes, les marchands britanniques visaient et vivaient leurs propres intérêts, mais ce ne sont pas n'importe quels marchands qui auraient réussi à coloniser l'Amérique du Nord et à en former une nouvelle grande nation; car ce ne sont pas les Indiens Peaux-Rouges, ni les Nègres qui ont fondé les États-Unis, mais les Anglais et les idées religieuses et politiques anglaises, idées d'une envergure universelle; ce ne sont pas n'importe quels marchands qui auraient pu s'établir solidement dans l'Inde, ni créer une Australie civilisée sur un sol tout à fait sauvage¹⁹.

Le point culminant de l'histoire nationale de la France est l'époque de la grande Révolution et des guerres napoléoniennes, pen-

19. A présent, les Hindous, élevés dans les écoles anglaises, commencent à se plaindre (dans des journaux anglais et dans les leurs, à la manière anglaise) du joug anglais qu'ils disent pesant, et à dire que leur nation doit s'unir et se libérer. Pourquoi ne l'ont-ils pas prévu avant? Le fait est qu'ils n'acquirent des idées telles que la nationalité, l'esprit national, la dignité nationale, le patriotisme, la solidarité, l'évolution, que par les Anglais. Laissés à eux-mêmes, ils n'avaient pas pu y parvenir, durant les deux mille cinq cents ans de leur histoire, malgré leur sagesse ancienne.

dont laquelle la signification historique universelle de ce pays se manifesta le plus clairement; la vie nationale atteignit alors le plus haut point, non peut-être par la richesse de son contenu, mais par la largeur de son influence extérieure. Certes, les droits de l'homme et du citoyen proclamés universellement se révélèrent pour une bonne part illusoire; indiscutablement, la trilogie révolutionnaire s'appliquant à tout — liberté, égalité, fraternité — fut réalisée d'une manière assez étrange; mais, en tout cas, le fait que la nation fut entraînée et exaltée par ces idées générales montre bien clairement que tout esprit de nationalisme étroit leur était étranger. Est-ce que la France désirait n'être que « pour les Français », lorsqu'elle se livra à un demi-Italien, pour qu'il dirige ses forces et balaye par toute l'Europe l'ancien ordre de choses, introduisant partout les principes universels de l'égalité de droits et de la liberté religieuse et politique? En dehors de cette époque, en vérité, la France s'est toujours distinguée par une espèce spéciale de sensibilité universelle, d'esprit communicatif, par l'aptitude et le désir d'assimiler les idées d'autrui, de leur donner une forme achevée et populaire et, alors, de les répandre dans le monde. C'est cette particularité qui fait de l'histoire de France un résumé vivant et marqué de l'histoire de toute l'Europe : ceci saute aux yeux et est trop connu pour insister.

L'Allemagne, ayant manifesté, d'abord, la grandeur de son esprit national dans la Réforme, acquit à l'époque moderne (depuis la moitié du XVIII^e siècle jusqu'à la moitié du XIX^e siècle) la place dominante dans le domaine de la haute culture intellectuelle et esthétique, — cette place qui appartenait à l'Italie à la fin du Moyen-Age et au début des temps modernes. Le caractère et l'importance universels de la Réforme, de la poésie de Goethe, de la philosophie de ~~Kant ou Hegel~~, n'ont pas besoin d'être prouvés. Je veux observer cependant que, pour l'Allemagne comme pour l'Italie, l'époque de la plus haute efflorescence des forces spirituelles nationales coïncide avec celle de la faiblesse politique et du démembrement.

L'idéalisme large de l'esprit *polonais*, réceptif des influences étrangères jusqu'au point de l'enthousiasme et de la dévotion, n'est que trop évident. L'universalisme des Polonais leur attira même, de la part des nationalistes bornés, le reproche de « trahir la cause des Slaves ». Mais ceux qui sont familiers avec les coryphées de la pensée polonaise — Mickiewicz, Krasinski, Towianski, Slowacki — savent à quel point se manifesta dans leur universalisme la grande force du génie national.

En ce qui concerne notre patrie, on se demande en qui l'esprit national russe a trouvé jusqu'à présent l'incarnation la plus éclatante et la plus forte, si ce n'est en ce Tsar, dont la main puissante a pour toujours brisé notre exclusivisme national, et si ce n'est,

d'autre part, en ce poète qui avait un don spécial pour s'identifier au génie des autres nations, tout en restant entièrement Russe ?²⁰ Pierre le Grand et Pouchkine — ces deux noms suffisent pour prouver que la dignité de notre esprit national n'a trouvé sa réalisation que dans une communion sans réserve avec le reste de l'humanité, non à part de celle-ci.

Sans énumérer toutes les autres nations, mentionnons seulement la Hollande et la Suède. La gloire nationale et la prospérité de la première sont dues à sa lutte religieuse contre le despotisme espagnol, après laquelle ce petit État ne s'enferma pas dans son indépendance chèrement achetée, mais devint un refuge ouvert pour la pensée libre de toute l'Europe. A son tour, la Suède manifesta sa grandeur nationale quand, sous Gustave-Adolphe, elle sacrifia ses forces à la cause commune de la liberté religieuse contre la politique d'uniformité obligatoire.

V

L'histoire de toutes les nations — anciennes et modernes — qui ont eu une influence directe sur les destinées de l'humanité nous enseigne une seule et même chose. Toutes ces nations, à l'époque de leur efflorescence, ont estimé que leur grandeur et leur valeur résidaient, non en elles-mêmes, envisagées d'une manière abstraite, mais en quelque chose d'universel, *supra national*, en quoi elles avaient foi, qu'elles servaient et réalisaient dans leur œuvre créatrice; — œuvre nationale par sa source et ses moyens d'expression, mais tout à fait universelle par son contenu et ses résultats objectifs. Les nations vivent et agissent, non en leur propre nom, ni pour leurs propres intérêts matériels, mais en vertu de leur idée propre, i. e. en vertu de ce qui leur est le plus important et de ce qui peut être utile et nécessaire au monde dans son ensemble, — elles vivent non seulement pour elles-mêmes, mais pour tous. Ce en quoi une nation croit, ce qu'elle fait avec foi, elle ne peut manquer de le reconnaître comme *absolument* bon, non comme ce qui est son bien propre, mais bon en soi et, par conséquent, bon pour tous; et, en général, cela se trouve être vraiment bon. Les représentants historiques d'une nation peuvent parfois concevoir fausement l'un ou l'autre aspect de l'idée à la fois nationale et universelle qu'ils servent, et alors leur service est mauvais et sans fruits. Philippe II et le duc d'Albe avaient une très fausse conception de l'unité ecclésiastique, et la Convention

20. Remarque bien connue de Dostoïevsky, qui lui-même, au meilleur moment de sa force créatrice, embrassait tout.

nationale de Paris ne concevait pas mieux l'idée des droits de l'homme; mais la conception mauvaise passe et l'idée demeure et, si elle est vraiment enracinée dans l'âme du peuple, elle trouve une nouvelle et meilleure expression dégagée de ses anciennes imperfections.

L'œuvre créatrice d'une nation, i. e. ce que cette nation réalise concrètement dans le monde, est universelle; universel, aussi, est l'objet de la vraie conscience qu'une nation prend d'elle-même; une nation ne se conçoit pas elle-même abstraitement, comme un sujet vain et sans contenu, distinct du sens de sa vie : la nation a conscience d'elle-même précisément par rapport à l'objet de son action et de ce qu'elle veut faire, par rapport à ce en quoi elle croit et à ce qu'elle sert.

Or, si la nation elle-même, comme l'histoire le montre à l'évidence, ne se considère pas elle-même, prise comme une abstraction, comme le but de sa vie, si, en d'autres termes, elle n'attache pas une importance absolue à son intérêt matériel envisagé comme distinct de sa condition supérieure idéale, alors, chacun de nous, non plus, n'a pas le droit dans son amour pour son pays de séparer celui-ci du sens de sa vie et de mettre le service de ses intérêts matériels au-dessus des exigences de la moralité. Si, encore, une nation s'affirme elle-même (par son vrai génie créateur et sa conscience d'elle-même) en ce qui est universel, — en ce qui a de l'importance pour tous, — en ce en quoi tous sont solidaires, on se demande comment un vrai patriote pourrait, en vue d'un « avantage » supposé de son pays, détruire la solidarité qui unit celui-ci à tous les autres, haïr ou mépriser les étrangers ? Si la nation elle-même trouve son bien véritable dans le bien commun, comment le vrai patriote peut-il considérer le bien de sa propre nation comme distinct et opposé par rapport à toute autre chose ? Évidemment, ce ne sera pas le bien moral idéal que la nation elle-même désire, et le patriote supposé se révélera en contradiction, non avec d'autres nations, mais avec la sienne propre dans ses meilleures aspirations. Cependant, l'hostilité nationale et l'antagonisme existent; ils existent comme existait autrefois le cannibalisme, ils existent comme un fait zoologique, condamné par la meilleure conscience des nations elles-mêmes. Ce fait zoologique, élevé à la hauteur d'un principe abstrait, pèse sur la vie des nations, obscurcissant le sens et étouffant l'inspiration de cette vie, — car, *le sens et l'inspiration du particulier n'existe réellement qu'en liaison et en harmonie avec ce qui est universel.*

Contre le faux patriotisme ou le faux nationalisme, justifiant la prédominance chez un peuple des instincts animaux sur sa conscience de soi nationale d'ordre supérieur, le cosmopolitisme a raison, quand il exige que la loi morale soit appliquée inconditionnellement à tous, sans acception des différences nationales.

Or, c'est justement le principe moral lui-même, lorsqu'il est logiquement appliqué jusqu'au bout, qui nous empêche de nous satisfaire de cette exigence négative du cosmopolitisme.

Admettons que l'objet immédiat de la relation morale soit la personne individuelle; mais l'un des caractères essentiels de cette personne — prolongement et extension directs de son individualité, — c'est sa nationalité (dans le sens positif de caractère, de type, de force créatrice); ceci n'est pas seulement un fait physique, mais aussi une détermination psychique et morale. Au degré de développement atteint maintenant par l'humanité, l'appartenance d'une personne à une nationalité déterminée est jusqu'à un certain point confirmée par un acte de conscience de soi et de volonté. Ainsi, la nationalité est un attribut intérieur et immuable de la personne, quelque chose qui lui est très cher et très proche. Il est, donc, impossible de se tenir dans une relation morale avec cette personne, sans reconnaître l'existence de ce qui, pour elle, est si important. Le principe moral ne nous permet pas de transformer une personne concrète, un homme vivant avec ses caractéristiques nationales inhérentes et essentielles en un sujet quelconque, vain et abstrait, en lui enlevant arbitrairement ses traits caractéristiques déterminants. Si nous devons reconnaître la dignité propre de cet homme, cette obligation s'étend aussi à toutes les caractéristiques positives auxquelles il attache sa dignité; si nous aimons quelqu'un, nous devons aimer la nation qu'il aime et dont il ne se sépare pas. L'idéal moral suprême exige que nous aimions tous les hommes comme nous-même; mais, puisque les hommes n'existent pas en dehors des nations (tout comme les nations n'existent pas en dehors des personnes individuelles) et puisque ce lien est déjà devenu moral et interne aussi bien que physique, la déduction directe qui s'ensuit logiquement est que *nous devons aimer toutes les nations comme nous aimons la nôtre.*

Ce commandement confirme le patriotisme comme sentiment naturel et fondamental, comme obligation directe de l'individu envers l'ensemble collectif qui est immédiatement au-dessus de lui; en même temps, il affranchit ce sentiment des caractères zoologiques de l'égoïsme national ou du nationalisme et en fait la base et la mesure d'un rapport positif vis-à-vis de toutes les autres nations, en harmonie avec le principe moral absolu et qui s'étend à tout. Le sens de cette exigence d'aimer les autres nations ne dépend aucunement de la question métaphysique de savoir si les autres nations sont des entités collectives indépendantes. Même si la nation n'existait que dans ses représentants individuels visibles, encore, *en eux*, la nationalité constitue une particularité positive que l'on peut apprécier et aimer chez des étrangers aussi bien que chez ceux qui appartiennent à notre propre nationalité.

Si des relations de cette nature deviennent une règle effective, les *différences* nationales seront préservées et intensifiées, tandis que les *divisions* et l'esprit agressif, qui présentent un obstacle si fondamental à l'organisation morale de l'humanité, disparaîtront.

L'exigence d'aimer les autres nations comme la nôtre n'implique pas du tout une *identité psychologique* de sentiment, mais seulement une identité éthique de conduite : je dois vouloir le bien véritable de toutes les autres nations aussi bien que celui de la mienne; cet « amour de bienveillance » n'est identique que parce que le vrai bien est unique et indivisible. Bien entendu, un tel amour éthique implique une compréhension psychologique et une approbation des caractères positifs des autres nations; lorsque la volonté morale a surmonté l'hostilité nationale absurde et ignorante, nous commençons à connaître et à apprécier les nations étrangères — elles commencent à nous *plaire*. Mais « cet amour d'approbation » ne peut jamais être identique à l'amour que nous éprouvons pour notre propre nation, tout comme l'amour le plus sincère à l'égard de notre prochain (selon le précepte de l'Évangile), ne peut jamais être identique psychologiquement à l'amour que nous avons pour nous-même, tout en lui étant éthiquement équivalent : une primauté invariable de point de départ demeure le privilège *de notre propre moi*, tout comme *de notre propre nation*. Quand cette difficulté a été écartée, aucune objection sérieuse ne peut encore être dirigée contre le principe : « *aime toutes les autres nations comme la tienne* »²¹.

21. Je ne puis tenir pour sérieuse l'objection formulée par un de mes critiques, selon laquelle il serait impossible d'aimer également sa propre nation et les autres, parce que, dans la guerre, il est nécessaire de se battre pour son peuple contre les autres. Il me paraît évident que la *norme morale* des relations internationales doit se déduire d'un tout autre fait que celui de la guerre; s'il en était autrement, nous pourrions être amenés à prendre pour norme des relations personnelles des faits tels que, par exemple, une lutte sanglante entre un acteur et un employé gouvernemental, dont se sont occupés les journaux il n'y a pas longtemps.

CHAPITRE VI

LA QUESTION PENALE, DU POINT DE VUE MORAL

État de la question.

- I. — Pour être moralement juste, l'opposition aux crimes doit venir en aide aux deux parties : défendre la victime et ramener à la raison le malfaiteur. — Les deux doctrines dominantes erronées nient l'un ou l'autre aspect de cette réalité.
- II. — Le châtement, conçu comme vengeance. — Les racines de cette conception se trouvent dans la coutume de la vengeance sanglante de l'époque du clan. — Transformation de cette coutume en droit, et transfert de l'obligation de la vengeance du clan à l'État.
- III. — C'est à tort qu'on attribue l'origine de la justice pénale à sa justification morale. — Arguments absurdes en faveur de la conception sauvage du châtement comme vengeance ou représailles.
- IV. — Tendance immorale à conserver les châtements cruels. — L'absurdité des représailles étant universellement reconnue, on justifie les châtements cruels par le principe d'intimidation. — Immoralité essentielle de ce principe. — Inconséquence de ses partisans.
- V. — État chaotique de la justice contemporaine. — La doctrine de la non-résistance au mal appliquée à la question pénale. — Analyse détaillée et réfutation de cette doctrine.
- VI. — Le principe moral, n'admettant ni le châtement à titre de représailles et d'intimidation, ni l'indifférence à l'égard du crime, exige une opposition réelle au crime, à titre de moyen juste de pitié active, limitant légalement et par contrainte certaines manifestations externes de volonté mauvaise, non seulement pour la sécurité de la société et de ses membres pacifiques, mais aussi dans l'intérêt du criminel lui-même. — La justice normale dans le domaine criminel doit réaliser ou, tout au moins, tendre à réaliser trois droits : celui de la victime à être protégée, celui de la société à jouir de la sécurité, celui du malfaiteur à être ramené à la raison et réformé. — La privation temporaire de la liberté comme condition préliminaire nécessaire à l'accomplissement de cette tâche. — Les conséquences du crime pour le criminel doivent se trouver en liaison naturelle avec son état effectif. — Nécessité de

transformer en ce sens les institutions pénales; la « condamnation conditionnelle » comme première étape d'une telle réforme.

VII. — *La possibilité de réformer le criminel; droit et devoir de la société en ce sens. — La réforme nécessaire des institutions pénitentiaires.*

Ayant admis le principe moral absolu comme la norme de toutes les relations humaines, nous ne trouverons pas d'obstacles internes et effectifs à l'application de celui-ci à la moralité internationale, c'est-à-dire à la question de savoir comment nous devons nous comporter à l'égard des étrangers comme tels. Ni les caractères particuliers de tel ou tel peuple, ni le fait d'appartenir à une nation étrangère ne comportent aucune limitation morale en vertu de laquelle nous pourrions à priori tenir un étranger pour un homme plus mauvais qu'aucun de nos compatriotes; il n'existe dès lors aucun fondement moral d'une inégalité nationale. L'exigence générale de l'altruisme — aimer son prochain comme soi-même et une nation étrangère comme la sienne — demeure ici en pleine vigueur. Le fait de l'*hostilité internationale* doit être condamné d'une manière inconditionnelle, comme s'opposant directement à la norme absolue et comme essentiellement antichrétien¹. L'attitude normale et due à l'égard des nations étrangères coïncide avec l'existence du principe moral absolu; son application comporte de grandes difficultés pratiques, à la fois historiques et psychologiques, mais il ne soulève aucune difficulté morale interne, aucune complication, aucune question; de telles difficultés surgissent quand on a affaire non plus avec le fait moralement indifférent de la nationalité, mais avec un fait qui indubitablement appartient au domaine moral, à savoir, celui de la *criminalité*.

Quoique le contenu et le volume de cette notion varie pour le détail selon le temps et le lieu, quoique bien des choses qui autrefois étaient considérées comme criminelles ne sont plus tenues pour telles, quoique la marque criminelle qui jadis fut étendue à la famille et à la parenté du criminel soit reconnue, à un certain degré de développement spirituel, comme exclusivement personnelle, — cependant, toutes ces modifications historiques n'affectent pas la nature du cas. Indépendamment de tous ces criminels supposés de toutes espèces, dans toutes les sociétés humaines il y a toujours eu et il y aura toujours jusqu'à la fin du

1. La question de la guerre est liée historiquement au fait de l'*hostilité internationale*, mais celui-ci ne l'épuise pas. Outre les guerres internationales, il y avait, il y a et il peut y avoir dans l'avenir des guerres civiles — religieuses et sociales. Pour cette raison, la question de la guerre doit être traitée séparément, et un des chapitres suivants lui sera consacré.

monde des criminels véritables, c'est-à-dire des hommes ayant une volonté mauvaise suffisamment forte et décidée pour être réellement mise en pratique au détriment de leur prochain et constituant un danger pour l'ensemble de la communauté. Comment nous comporter vis-à-vis de ces hommes sciemment *mauvais* ? Il est clair que, du point de vue du principe moral absolu, les exigences de l'altruisme, qui ont reçu leur expression définitive dans les commandements évangéliques prescrivant l'amour, doivent s'étendre aussi à eux. Mais la question se pose, en premier lieu, de savoir comment nous combinerons l'amour pour le malfaiteur avec l'amour pour sa victime, et, en second lieu, de trouver l'expression *pratique* de notre amour pour le malfaiteur ou criminel aussi longtemps qu'il demeure dans cette condition morale si évidemment anormale ? Personne ne peut éviter cette question morale. Même si quelqu'un ne se heurtait jamais personnellement à des crimes ou à des criminels, indiscutables, comme membre de la société, il doit savoir qu'il existe une organisation très complexe policière, judiciaire, pénitentiaire, destinée à réagir contre le crime; en tout cas, il doit, donc, déterminer son propre rapport moral vis-à-vis de ces institutions; et ceci dépend en dernier ressort de son attitude concernant le crime et le criminel. Quelle *doit* être cette attitude, du point de vue purement moral ? En traitant cette question importante, je commencerai par le cas le plus simple, lequel se trouve à la base de toutes les complications qui suivront.

I

Quand un homme en offense un autre, par exemple, quand un plus fort bat un plus faible, le témoin de cette offense — s'il se place au point de vue moral — éprouve un *double* sentiment et est poussé à agir dans deux sens; en premier lieu, il éprouve le besoin de *défendre la victime*, et, en second lieu, de ramener à la raison l'offenseur. Ces deux tendances ont la même source morale : la considération pour la vie d'autrui et le respect pour la dignité d'une autre personne, ce qui s'appuie psychologiquement sur le sentiment de pitié ou de compassion. Nous éprouvons une pitié directe pour l'être qui est soumis à la souffrance physique ou mentale; la souffrance mentale, dont il est plus ou moins conscient, consiste en ce que la dignité humaine a été violée en sa personne; une telle violation extérieure de la dignité humaine dans la personne de l'offensé est liée inévitablement à une dégradation intérieure de cette dignité chez l'offenseur; dans les deux cas, elle exige d'être rétablie. Psychologiquement, notre sentiment pour la victime est très différent de celui qui nous

animé à l'égard de l'agresseur, — le premier est pure pitié, tandis que dans le second prédominent la révolte et l'indignation morale. Or, pour que cette indignation soit morale, elle ne doit pas se transformer en injustice à l'égard du malfaiteur, en une négation de son droit humain, bien que, matériellement, ce droit diffère de celui de la victime; cette dernière a droit à être défendue par nous, tandis que le premier a un droit d'être ramené par nous à la raison. La base morale de ces deux rapports, quand il s'agit d'être rationnel, est une et la même : la valeur absolue ou la dignité de la personnalité humaine que nous reconnaissons chez les autres aussi bien que chez nous; la double violation de cette dignité qui se réalise dans l'offense criminelle — passive, chez l'offensé, active, chez l'offenseur, — provoque en nous une réaction morale, qui est essentiellement la même dans les deux cas, en dépit du fait que son expression psychologique est différente et même opposée. Certainement, quand l'offense cause directement ou indirectement des souffrances physiques à la victime, cette dernière excite un sentiment de pitié plus fort et plus immédiat; mais, généralement parlant, l'offenseur devrait exciter une pitié plus grande encore, parce qu'il perd intérieurement sa dignité morale. Quoi qu'il en soit, le principe moral exige que nous reconnaissons le droit de tous deux à notre aide pour rétablir la justice violée chez l'un et chez l'autre.

Cette déduction découlant du principe moral et exigeant que dans le cas d'un crime, i. e. d'offense d'un homme par un autre homme, nous prenions une attitude morale à l'égard de l'une et l'autre parties, est loin d'être reconnue par tout le monde et nous devons la défendre contre deux sortes d'adversaires. Les uns — et leur opinion est jusqu'à présent prédominante — ne reconnaissent que le droit de la victime ou de la personne offensée (ou de la communauté) à être défendue ou vengée; quant à l'offenseur ou criminel, une fois sa culpabilité démontrée, ils le considèrent, au moins en pratique, comme sans droits, comme un objet passif de châtimement, i. e. d'écrasement plus ou moins complet ou d'extermination : « la pendaison est trop bonne pour lui », « il n'y a pas à plaindre un malfaiteur », « au chien, une mort de chien », toutes expressions populaires de ce point de vue. La contradiction directe dans laquelle se trouve celui-ci par rapport au principe moral et son incompatibilité avec le moindre degré de sentiment humain² montrent et excusent psychologiquement le point de vue opposé extrême qui commence, de nos jours, à gagner du terrain. Celui-ci reconnaît le droit de l'offenseur à être ramené à la raison uniquement par le moyen de la

2. Ceci se manifeste, entre autres, par le fait que dans le peuple, au moins chez le peuple russe, on appelle les criminels les « malheureux ».

persuasion verbale et n'admet pas de contrainte à son égard, ce qui pratiquement revient à priver l'offensé et la société de leur droit de défense; leur sécurité est rendue dépendante du succès de cette persuasion, c'est-à-dire de quelque chose de problématique, que personne ne peut contrôler ou dont personne ne peut être tenu pour responsable. Analysons attentivement ces deux doctrines opposées, que, par souci de brièveté, nous appellerons respectivement doctrine de la *vengeance* et doctrine de la *persuasion verbale*.

II

La doctrine de la vengeance a en sa faveur une explication réelle et des arguments illusoires, — il est très important de ne pas confondre l'une avec les autres.

Quand un animal est attaqué par un autre cherchant à le dévorer, poussé par l'instinct de préservation, il se défend avec ses griffes et avec ses dents ou, si celles-ci ne sont pas assez fortes, il cherche à se sauver par la fuite. Personne n'ira chercher ici de motifs moraux, pas plus que dans le cas où un homme se défend physiquement, complétant ou remplaçant les moyens de défense naturelle par des armes artificielles. Mais l'homme, même sauvage, ne vit pas ordinairement solitaire; il appartient à quelque groupe social — famille, clan, bande. C'est pourquoi, quand il rencontre l'ennemi, l'affaire ne se décide pas finalement par un combat singulier; le meurtre ou toute autre offense, subis par un membre quelconque du groupe, sont ressentis par le groupe dans son ensemble et y donnent naissance à un sentiment de vengeance. Dans la mesure où ce sentiment inclut quelque pitié pour la victime, nous devons y reconnaître la présence de l'élément moral; mais, sans doute, ce qui y prédomine, c'est l'instinct de conservation collective, comme chez les abeilles ou autres animaux sociaux : en défendant l'un de ses membres, le clan ou la famille se défend lui-même; en le vengeant, il se venge. Mais, pour la même raison, l'agresseur, lui aussi, est défendu par son propre clan ou sa famille. Les combats singuliers se développent ainsi en guerres mettant aux prises des communautés entières. La poésie d'Homère nous a conservé un souvenir immortel de cet état des relations sociales dans le récit de la guerre de Troie, laquelle est née de l'offense privée infligée par Pâris à Ménélas. L'histoire des Arabes avant Mahomet est pleine de guerres pareilles. A vrai dire, l'idée de crime et de punition n'existe pas du tout, à ce moment : l'offenseur est un ennemi dont on doit tirer vengeance, non un criminel qu'on punit. La place qu'occupera plus tard en cette matière la justice pénale est occupée entièrement ici par la coutume de la vengeance du sang, universellement reconnue

est absolument obligatoire. Cette coutume s'applique, bien entendu, aux offenses survenues entre membres de clans ou de tribus divers; mais, en général, à cette étape de la vie de communauté, il n'existe pas d'autres sortes d'offenses; la cohésion du groupe social relié par le lien de famille est trop forte et le prestige de l'autorité patriarcale est trop grand pour qu'un particulier ose se soulever contre le groupe; c'est presque aussi impossible que le conflit d'une seule abeille avec toute une ruche. Sans doute, même à l'étape primitive, l'homme conservait la faculté du bon plaisir personnel, lequel se manifestait dans des cas rares et isolés, mais ces manifestations exceptionnelles étaient l'objet de mesures exceptionnelles de la part de l'autorité patriarcale et n'appelaient pas de mesures générales. Les choses changèrent quand on passa à l'ordre de l'État; lorsque plusieurs clans et tribus choisirent pour une raison ou l'autre, ou furent contraintes, de s'unir sous un chef commun ayant un pouvoir plus ou moins organisé, ils perdirent leur indépendance et la coutume du droit de vengeance du sang s'abolit.

Il est curieux que les philosophes et les juristes, depuis les époques les plus anciennes et presque jusqu'à nos jours, ont élaboré à priori des théories sur l'origine de l'État, comme si tous les États actuels avaient pris leur origine à quelque époque antédiluvienne; cela est dû, certainement, à l'état extrêmement imparfait de la science historique; mais, ce qui pouvait être permis à Hobbes et même à Rousseau est inadmissible de la part des penseurs contemporains. L'époque de la vie coutumière du clan, par laquelle toutes les nations ont passé de l'une ou l'autre manière, ne présente rien d'énigmatique : le clan est une conséquence directe du lien naturel du sang. La question est, donc, de comprendre la transition de l'époque du clan à celle de l'État, — et ceci peut être l'objet d'une *observation historique*. Il suffit de mentionner la transformation qui, à une époque tout à fait historique, groupa les tribus et les clans jusqu'alors isolés de l'Arabie du Nord en un puissant État musulman. Le caractère théocratique de celui-ci n'est pas une exception; semblables ont été, plus ou moins, tous les autres États considérables de l'antiquité.

Rappelons-nous la manière dont un État se forme ordinairement : un chef, militaire ou religieux, ou plus fréquemment les deux à la fois, surpassant les autres par sa force personnelle, poussé par la conscience de sa vocation historique aussi bien que par des motifs privés, rassemble autour de lui des hommes appartenant à divers clans ou tribus, formant ainsi un certain noyau *inter-tribal*; autour de celui-ci se rassemblent plus tard des clans entiers et des tribus, volontairement ou par contrainte, recevant du pouvoir souverain, nouvellement formé, des lois et un gouvernement et perdant plus ou moins leur indépendance.

Lorsque nous trouvons dans un groupement social un gouvernement organisé sur la base de l'ordre hiérarchique avec une autorité centrale suprême à sa tête, une armée régulière, un système financier basé sur des contributions, enfin des lois dotées de sanctions pénales, un tel groupement a les caractéristiques essentielles d'un État. Toutes les caractéristiques énumérées existaient dans la communauté musulmane, les dernières années de la vie de Mahomet. Il est à noter que l'histoire de la formation primitive de cet État confirme jusqu'à un certain point la théorie du « contrat social »; toutes les démarches principales du prophète arabe en ce domaine ont été marquées par des traités formels, en commençant par ce qu'on a appelé le « serment des femmes », pour finir par les conditions qu'il a dictées à La Mecque, après sa victoire finale sur la tribu des Koréichites et leurs alliés. Il y a lieu de remarquer aussi que le point fondamental dans tous ces traités est l'abolition de la vengeance du sang entre les tribus et les clans qui constituent la nouvelle union politique.

De ceci provient la distinction, qui n'existait pas précédemment, entre droit privé et droit public en ce qui concerne la vengeance du sang et d'autres rapports importants, les intérêts du groupe collectif étaient identiques à ceux des particuliers; ceci était d'autant plus naturel que, dans un groupe social aussi restreint que le clan ou la tribu, tous les membres ou au moins la plupart d'entre eux pouvaient se connaître personnellement de sorte que chacun pour tous et tous pour chacun représentaient une unité concrète; mais, lorsque se forme l'État, le groupe social englobe des centaines de milliers ou même des millions d'hommes et une relation personnelle et concrète de ses éléments avec l'ensemble devient impossible; une distinction claire se marque entre les intérêts privés et communs et entre les droits correspondants; à cette époque, contrairement à nos idées juridiques actuelles, le meurtre, le pillage, les offenses corporelles, etc., sont traités comme des violations des droits privés; précédemment, à l'époque du clan, tous les crimes semblables étaient considérés comme affectant directement les intérêts de la communauté et tout le clan vengeait ces méfaits sur le coupable et sa parenté. Quand se forma une union politique plus large, ce droit et ce devoir de la vengeance du sang furent retirés au clan, mais ne passèrent pas à l'État sans avoir changé; le nouveau pouvoir commun, source du gouvernement et de la loi ne peut en une fois identifier les intérêts de tous ses nombreux sujets avec les siens et les défendre comme les siens propres; le chef de l'État ne peut sentir et agir comme le chef de clan; et nous observons que, concernant la défense des particuliers personnes et biens, le pouvoir de l'État se réduit au début à peu de choses : pour une offense corporelle ou autre violence, même pour le meurtre d'un

homme libre; le coupable ou sa parenté paient à la famille de la victime une compensation en argent, dont le montant est fixé par accord mutuel (« *compositio* ») et est généralement très modéré. Les anciens statuts ou recueils de lois, en général les lois des Francs Saliens ou notre *Russkaya Pravda* (= justice russe), qui sont des restes de l'ordre politique primitif, sont pleins de l'énumération d'amendes semblables, différant selon le sexe de la personne ou d'autres circonstances. Cette transition directe et rapide de la vengeance du sang impitoyable, accompagnée très souvent par des guerres longues et dévastatrices entre des tribus entières, à une simple compensation monétaire est à remarquer; mais, du point de vue mentionné, elle est parfaitement naturelle. A cette étape du développement social, seules les offenses capitales sont à proprement parler des crimes politiques³; toutes les autres, sans en exclure les meurtres, sont considérées comme des querelles privées plutôt que comme des crimes.

Semblable opposition élémentaire des droits public et privé ne pouvait perdurer. L'amende pécuniaire pour chaque offense subie par une personne privée ne satisfait pas la victime (en général la famille de l'homme qui est tué) et ne détourne pas le malfaiteur de commettre d'autres crimes, surtout s'il est riche. Dans de telles conditions, la vengeance du sang pour des offenses privées, abolie par l'État comme contraire à la conception même de celui-ci, se reproduit *de facto* et menace d'enlever à l'État sa raison d'être : si chacun doit lui-même venger ses offenses, pourquoi supporterait-il les fardeaux imposés par l'ordre politique nouveau ? Pour justifier les exigences qu'il impose aux personnes privées, l'État doit prendre sur lui de protéger leurs intérêts; pour abolir le droit privé de la vengeance du sang, l'État doit le transformer en un droit public, c'est-à-dire s'obliger à l'exécuter lui-même. A ce degré nouveau d'un ordre supérieur, la solidarité du pouvoir central avec les particuliers ses sujets s'affirme plus clairement; la distinction entre les crimes dirigés contre le pouvoir (crimes politiques) et ceux qui ne blessent que des intérêts privés seulement, est encore conservée, mais n'est plus qu'une distinction de degrés d'importance. Chaque homme libre devient un citoyen, c'est-à-dire un membre de l'État, lequel se charge de protéger sa sécurité; toute atteinte à celle-ci est considérée par l'autorité de l'État comme une atteinte à son propre droit, comme un acte hostile à l'ensemble du corps social. Toutes les violations de la personne

3. Le sens de cette idée s'est élargi ou rétréci suivant les conditions historiques. Au moyen âge, lorsque le caractère capital d'un meurtre simple n'était pas encore évident à la conscience juridique, la falsification de la monnaie entraînait une peine capitale, comme crime nuisant à la société dans son ensemble, violant le privilège du pouvoir central et devenant, en ce sens, crime politique.

ou de la propriété sont considérées comme des violations de la loi de l'État, et non plus comme des offenses privées et sont, en conséquence, l'objet de la *vengeance de l'État* lui-même, tout comme les crimes politiques.

III

La doctrine pénale de la vengeance a ainsi un fondement historique, en ce sens que les peines légales encore en usage de nos jours représentent une transformation historique du principe primitif de la vengeance du sang. A l'origine, l'offensé était vengé par une union sociale plus restreinte appelée le clan, ensuite par une union plus large et plus complexe appelée l'État. A l'origine, le criminel perdait tous droits humains aux yeux du clan qu'il avait offensé; maintenant il devient, aux yeux de l'État qui se venge sur lui de la violation de ses propres lois, un sujet de châtiements, dépourvu de droits. La différence consiste principalement en ce fait qu'à l'âge patriarcal l'acte de vengeance lui-même était accompli très simplement — à la première occasion, on tuait l'offenseur comme un chien — mais les conséquences étaient parfois très compliquées et prenaient la forme d'interminables guerres entre tribus; dans l'État, au contraire, l'acte même de vengeance, dont se chargèrent les autorités publiques, s'exécute lentement et avec toutes sortes de cérémonies, mais il n'y a plus de complications qui s'ensuivent parce que le criminel n'a plus personne qui soit suffisamment puissant pour le venger lui-même, il est sans défense devant la puissance de l'État.

Mais, de ce fait indiscutable que les peines légales constituent une transformation historique de la vengeance du sang, peut-on déduire un argument quelconque en faveur des exécutions elles-mêmes, ou en faveur du principe de la peine du talion? Est-ce que cette base historique peut justifier notre attitude à l'égard du criminel par l'idée de vengeance, c'est-à-dire l'idée de rendre le mal pour le mal, la souffrance pour la souffrance? La logique ne permet pas, en général, de faire semblable déduction, à raison de la liaison génétique de deux phénomènes. Aucun darwiniste, à ma connaissance, n'a tiré cette conclusion que, puisque l'homme descendrait d'animaux inférieurs, il doit être une brute. Du fait que la communauté de la ville de Rome a été établie à l'origine par une bande de brigands, aucun historien n'a encore conclu que le vrai principe du Saint-Empire romain aurait dû être le brigandage. Quant à notre sujet, puisque nous traitons de l'évolution de la vengeance du sang, il n'y a pas de raison de considérer cette évolution comme achevée. Nous savons que les rapports de la société et de la loi vis-à-vis du criminel ont subi de grands changements; la vengeance du sang impitoyable a été rem-

placée par des amendes pécuniaires et celles-ci par les exécutions civiles, d'abord extrêmement cruelles, mais s'adoucissant de plus en plus depuis le XVIII^e siècle. Il n'y a pas l'ombre d'un fondement raisonnable permettant de supposer que la limite de cet adoucissement a déjà été atteinte et que la potence, la guillotine, les travaux forcés à perpétuité et la réclusion en cellules demeureront à jamais les peines inscrites au code pénal des pays civilisés.

Mais, tandis que le progrès historique tend évidemment à limiter toujours davantage et même à éliminer tout à fait le principe de la vengeance et du châtimement ou de la peine adéquate du talion dans notre manière de traiter les criminels, beaucoup de philosophes et de juristes continuent à insister sur des arguments abstraits pour le défendre. Ces arguments sont si pauvres que, sans aucun doute, ils seront un objet d'étonnement et de raillerie pour la postérité, tout comme les arguments d'Aristote en faveur de l'esclavage, ou ceux de certains hommes d'Eglise prétendant la terre plate, sont une source d'étonnement pour nous. En eux-mêmes, les pseudo-arguments des partisans de la doctrine de la vengeance ne méritent pas examen; mais, puisqu'ils sont répétés encore par des auteurs, par ailleurs dignes d'estime, et puisque le sujet est d'importance vitale, leurs réfutation doit aussi être répétée.

« Le crime est une violation du droit; le droit doit être réparé; le châtimement, c'est-à-dire la violation égale du droit du criminel, accomplie conformément à une loi déterminée par l'autorité publique (par opposition à la vengeance privée) compense la première violation; ainsi, le droit est réparé. » Ce pseudo-argument tourne autour du terme « le droit ». Or, le droit concret est toujours le droit *de quelqu'un* (il doit y avoir un *sujet du droit*). Quel est donc celui dont le droit est ici en question? Apparemment, c'est le droit de l'offensé. Remplaçons, donc, par ce contenu réel le terme abstrait. Abel, berger paisible a sans aucun doute le droit d'exister et de jouir de toutes les joies de la vie; mais, voici qu'arrive Caïn, homme méchant, qui prive Abel de ce droit en le tuant. Le droit violé doit être réparé; dans ce but, arrive sur la scène l'autorité publique et, en contradiction avec l'avertissement direct de la sainte Ecriture (Genèse, iv, 15), elle pend le meurtrier. Fort bien, mais ceci répare-t-il le droit d'Abel à vivre? Puisque personne, à l'exception des pensionnaires de Bedlam, n'ira affirmer que l'exécution du meurtrier ressuscite la victime, nous devons prendre le mot « droit » dans ce contexte comme signifiant non pas le droit de la personne offensée, mais celui de quelqu'un d'autre. Ce sont la société ou l'Etat⁴ qui peu-

4. Dans ce contexte, les deux termes peuvent être employés indifféremment.

vent être le sujet du droit violé par le crime. Tous les droits privés (droit de vie, de propriété, etc.) sont garantis par l'État; celui-ci répond de leur inviolabilité, en les plaçant sous la protection de ses lois. La loi qui interdit aux particuliers d'enlever la vie à leurs concitoyens selon leur propre jugement est promulguée légitimement par l'État; et, dès lors, la violation de cette loi (par le meurtre) signifie violation du droit de l'État. L'exécution du meurtrier répare, donc, le droit de l'État et la dignité de la loi, — non le droit de l'homme assassiné⁵. Ce qu'il y a de juste dans cet argument ne se rapporte pas du tout à la question. Il n'est pas douteux qu'une fois que les lois existent, leur violation ne doit pas demeurer impunie et qu'il est de la compétence de l'État d'y veiller. Mais ce n'est pas du principe général exigeant la punition des crimes ou violations de la loi que nous traitons ici, car, sous ce rapport, tous les crimes sont identiques; si la loi est sacrée par elle-même, comme venant de l'État, ceci est vrai au même degré de toutes les lois; toutes expriment également le droit de l'État et la violation de n'importe quelle loi est la violation de ce droit souverain. Les différences matérielles entre crimes concernent les intérêts violés par eux; mais, sous l'aspect formel, par rapport à ce qui est *universel*, c'est-à-dire à l'État *comme tel*, à son pouvoir et à sa loi, tout crime (si, bien entendu, il est commis par un agent responsable) présuppose une volonté opposée à la loi, une volonté qui la nie et qui est, donc, criminelle; de ce point de vue, tous les crimes devraient logiquement exiger le même châtiment. Or la variété des peines pour des crimes différents existe dans toutes les législations pénales, ce qui suppose, évidemment, outre le principe général de la punition des crimes, un certain autre principe spécifique qui détermine le lien particulier qu'il doit y avoir entre *tel* crime et *telle* peine. La doctrine de la vengeance découvre ce lien dans le fait que le droit violé par un acte criminel déterminé est réparé par un acte correspondant ou *égal*, par exemple un meurtrier doit être tué. Mais quelle correspondance ou égalité peut-il y avoir ici? Les plus célèbres partisans de cette doctrine conçoivent les choses comme suit : le

5. Selon l'opinion de l'un de mes critiques, je me tromperais en supposant qu'un crime doit nécessairement être la violation du droit *de quelqu'un*. Indépendamment de tout sujet de droits (individuel ou collectif, privé ou public), indépendamment aussi de la norme morale, du Bien absolu, il existerait, à son avis, le droit comme tel, — essence objective indépendante — et l'objet propre du châtiment consisterait en la satisfaction de ce droit absolu. Le critique se trompe en pensant que ce masque métaphysique de l'ancien Moloch m'est inconnu. Mais il n'y a pas de raison de m'en occuper, car depuis longtemps déjà aucun criminologue sérieux ne le défend. Il est évident que le « droit » est, d'après la notion elle-même, un rapport entre des sujets, conditionné par certaines normes morales et pratiques et que, par conséquent, un droit sans sujet et exclusif de toutes relations est un « *Unding* » (= un rien), une idée dépourvue de contenu.

droit est quelque chose de positif, disons un + (plus); sa violation est quelque chose de négatif, un — (moins); si la négation, sous forme de crime, a eu lieu (par exemple la vie a été enlevée à un homme), elle doit appeler une négation égale sous forme de punition (enlèvement de la vie au meurtrier); alors, semblable double négation, ou la négation de la négation, produira de nouveau un état positif, i. e. un droit réparé : *le moins multiplié par le moins donne plus*. Il est difficile de rester sérieux devant pareil « jeu d'esprit »; notons, cependant, que l'idée de la *négation de la négation* exprime logiquement le rapport intérieur direct de deux actes opposés; par exemple si le mouvement de la mauvaise volonté d'un homme est « négation », notamment une négation de la norme morale, l'acte de la volonté qui y est opposé, étouffant ce mouvement, sera de fait une « négation de la négation », et le résultat sera positif : l'affirmation de l'homme sur lui-même, comme étant normal. Pareillement, si le crime, comme expression active d'une mauvaise volonté, est négatif, le repentir actif du criminel sera une négation de la négation (c'est-à-dire non du fait, bien entendu, mais de la cause intérieure qui l'a produit), et le résultat sera de nouveau positif : la régénération morale du criminel. Mais l'exécution du criminel est, évidemment, privée de cette signification; la négation y est dirigée, comme dans le crime lui-même, sur quelque chose de positif — sur la vie de l'homme. On ne peut pas soutenir que l'exécution du criminel nie son crime même, car celui-ci est un fait accompli irrévocablement et, selon l'observation des Pères de l'Église, Dieu lui-même ne peut pas faire que ce qui est fait ne se soit pas fait. Pas davantage n'est-elle la négation de la mauvaise volonté du criminel, car de deux choses l'une : ou bien le criminel s'est repenti de son crime, et alors cette mauvaise volonté n'existe plus; ou bien il s'obstine jusqu'à la fin, et alors sa volonté reste inaccessible au traitement qu'il subit; en tout cas, une action externe violente ne peut supprimer ni changer l'état interne de la volonté. Ce qui, dès lors, est nié par l'exécution du criminel, ce n'est pas sa mauvaise volonté, mais le bien positif de la vie, — et ceci est de nouveau une simple négation, et non pas une « négation de la négation ». Or, la simple succession de deux négations ne peut pas conduire à rien de positif. L'abus de la formule algébrique donne à tout l'argument un caractère simplement ridicule. Pour que deux « moins », c'est-à-dire deux quantités négatives, produisent un « plus », il ne suffit pas de les placer l'un après l'autre, mais il est nécessaire de les *multiplier* l'un par l'autre; mais il n'y a aucun sens intelligible à *multiplier le crime par le châtiment* ⁶.

6. Évidemment on ne peut pas aller plus loin ici que l'*addition* (des résultats matériels) : on peut ajouter le cadavre de l'assassiné au cadavre du meurtrier pendu, on aura deux cadavres — c'est-à-dire deux quantités négatives.

IV

L'absurdité interne de la doctrine de la vengeance ou de la « justice vindicative » est soulignée par le fait que, sauf quelques exceptions, elle n'a aucun rapport avec les lois pénales existantes. A strictement parler, il n'y a qu'un cas où elle paraît être mise en application — celui de la peine capitale pour meurtre. C'est pourquoi les arguments pseudo-philosophiques invoqués en faveur de cette doctrine (dont le principal a été envisagé ci-dessus) ne se rapportent qu'à ce cas unique, — mauvais présage pour un principe qui prétend avoir une portée générale. Chez nous, en Russie, où la peine capitale n'existe que pour certains crimes politiques, ne subsiste même pas cette seule correspondance apparente. On ne peut découvrir aucune trace d'égalité entre crime et châtement dans le cas du parricide entraînant les travaux forcés à perpétuité, pas plus que dans celui de meurtre simple pour voler entraînant douze ans de travaux forcés. Le meilleur argument contre cette doctrine est la circonstance qu'elle trouve son application la plus large dans le code pénal de quelques nations demi-sauvages ou dans les lois des époques barbares, quand, par exemple, pour avoir infligé une certaine mutilation, le coupable était soumis à semblable mutilation, quand on coupait la langue pour avoir proféré des paroles insolentes. Un principe, dont l'application paraît incompatible avec un certain degré de développement et de culture, est un principe condamné par le verdict de l'histoire.

Récemment, la doctrine qui prône le rétablissement du droit au moyen d'une rétribution égale a été, si je ne me trompe, défendue par des philosophes abstraits plus que par des juristes. Ces derniers n'admettent l'égalisation du châtement avec le crime que dans un sens relatif et quantitatif (la *mesure* de la peine), c'est-à-dire qu'ils exigent qu'un crime plus grave qu'un autre soit puni d'une peine plus grave, de telle façon qu'il y ait une échelle de peines correspondant à l'échelle des crimes. Or, la base (et, par conséquent, le sommet) de l'échelle pénale reste indéfinie et, dès lors, les peines elles-mêmes peuvent être inhumainement cruelles ou extrêmement douces. Une telle échelle de peines existait dans les législations où tous ou presque tous les crimes simples étaient punis d'amende pécuniaire : une amende plus élevée était payée pour un dommage plus grand que pour un dommage léger, pour le meurtre d'un homme que pour celui d'une femme, etc. D'autre part, là où l'on pendait pour un vol, on punissait des crimes plus graves par une peine capitale spéciale, c'est-à-dire accompagnée de degrés variés de torture; bien

entendu, c'est la cruauté des peines qui est immorale dans ce cas et non leur gradation.

Du point de vue moral, ce qui nous intéresse, c'est que la loi pénale tend à conserver autant que possible les peines cruelles; cette tendance s'est affaiblie, mais n'a pas encore disparu. Ne trouvant pas un fondement assez solide dans le principe pseudo-rationnel de la « réparation du droit », elle se cherche un soutien empirique dans le principe de l'intimidation. En vérité, celui-ci s'est toujours ajouté à la doctrine de la vengeance. L'aphorisme populaire « au chien, une mort de chien », a toujours été accompagné de ce supplément « à titre d'avertissement pour les autres ».

On ne peut pas dire que ce principe soit pleinement juste, même sur le terrain utilitaire et empirique. Certes, la crainte est un instinct important de la nature humaine, mais pas d'une importance décisive. Le nombre toujours croissant des suicides prouve que, chez beaucoup, la mort elle-même n'inspire pas de crainte. Une réclusion prolongée dans la solitude ou les travaux forcés sont, peut-être, plus redoutables par eux-mêmes, mais ils ne produisent pas un effet intimidant immédiat. Je ne m'attarderai pas à ces arguments, ou à d'autres bien connus, contre la théorie de l'intimidation (comme, par exemple, l'affirmation que le criminel espère toujours échapper à l'arrestation ou à la punition, ou que l'énorme majorité des crimes sont commis sous l'influence d'une certaine passion qui étouffe la voix de la prudence). La force relative de ces arguments peut être discutée. Ce n'est que sur le terrain moral que la théorie de l'intimidation est réfutée incontestablement. Elle l'est, d'abord, sur le terrain du principe, comme directement en contradiction avec la loi fondamentale de la moralité; elle l'est, ensuite, par le fait que cette opposition oblige les partisans de l'intimidation à être inconséquents et à renoncer peu à peu, pour de fortes raisons morales, aux exigences les plus réelles et les plus claires de leur théorie. On comprend que je parle ici de l'intimidation comme principe fondamental de la justice criminelle et non comme fait psychologique accompagnant naturellement tout moyen de répression des crimes. Même si l'on n'avait en vue que de corriger les criminels par le moyen d'exhortations et d'avertissements moraux, la perspective d'une semblable tutelle, même douce et rationnelle, pourrait agir par intimidation sur des hommes insubordonnés et pleins de leur propre volonté et les détourner d'accomplir des crimes. Évidemment, ceci n'est pas ce que signifie la théorie qui voit dans l'intimidation l'essence et l'objet direct du châtiment, et non une conséquence indirecte de celui-ci.

Le principe moral affirme que la dignité humaine doit être respectée en toute personne et que, par conséquent, on ne peut

faire de qui que ce soit un simple *moyen* ou *instrument* au profit des autres. Mais, selon la théorie de l'intimidation, le criminel que l'on punit n'est considéré que comme moyen pour intimider les autres et sauvegarder la sécurité publique. La loi pénale peut, certes, avoir en vue le criminel lui-même en le détournant par la crainte du châtement de commettre un crime; mais, une fois le crime commis, ce motif tombe évidemment et le criminel soumis au châtement n'est plus qu'un moyen d'intimidation pour les autres, i. e. un moyen pour une fin extérieure à lui, et ceci est en contradiction directe avec la norme absolue de la moralité. Du point de vue moral, un châtement intimidant n'est admissible que comme menace, mais une menace qui n'est jamais accomplie perd sa raison d'être. Ainsi, le principe de l'intimidation pénale ne peut être moral qu'à condition d'être sans utilité, et il ne peut être matériellement utile qu'à condition d'être appliqué de manière immorale.

En fait, la théorie de l'intimidation a émoussé sa pointe depuis que, dans tous les pays civilisés ou demi-civilisés furent supprimées les peines corporelles douloureuses et la peine capitale accompagnée de torture. Il est évident que si l'objet du châtement est d'intimider tant le criminel que les autres, ces moyens sont précisément les plus efficaces et les plus conformes au but. Pourquoi, alors, les partisans de l'intimidation renoncent-ils aux vrais et seuls efficaces moyens d'intimidation? Sans doute, parce qu'ils les considèrent comme immoraux et contraires aux exigences de la pitié et de l'humanité. Mais, en ce cas, l'intimidation cesse d'être un principe *déterminant* du châtement. L'un des deux : ou bien le sens de la punition réside dans l'intimidation — et alors il faut admettre que l'exécution accompagnée de tortures est un moyen d'intimidation par excellence; ou bien le caractère du châtement est subordonné au principe moral — et dans ce cas il y a lieu de renoncer complètement à l'intimidation, comme étant essentiellement immorale⁷.

V

Le fait que les formes les plus consistantes de vengeance ou d'intimidation ont disparu de nos législations pénales modernes,

7. Au XVIII^e siècle, dans le plus fort du mouvement contre les cruautés du droit pénal, quelques écrivains ont cherché à démontrer que torturer les criminels est non seulement inhumain, mais même inutile dans le sens d'intimidation, car cela n'empêche personne de commettre des crimes. Cette opinion, si elle était démontrée, outre son but direct, enlèverait encore toute signification à la théorie de l'intimidation en général. Il est clair, en effet, que, si des supplices douloureux sont insuffisants pour intimider des criminels, des châtements plus doux réussiront encore moins à le faire.

en dépit de ce fait que, du premier point de vue, elles doivent être considérées comme les plus justes et, du second, comme les plus efficaces, suffit à prouver qu'un autre point de vue — moral — a pénétré dans ce domaine et y a fait des progrès considérables. Ont seuls échappé à l'action incontestable et relativement rapide de ce progrès les codes de peuples sauvages ou barbares, tels que les Chinois et les Abyssins; et ceux-ci, pourtant, sont à la veille d'entrer dans la vie générale de l'humanité civilisée. Néanmoins, il reste encore, dans tous nos systèmes répressifs (j'entends ceux d'Europe et d'Amérique), beaucoup de violences et de cruauté inutiles, explicables seulement comme un legs des principes défunts de vengeance et d'intimidation. Parmi ces vestiges du passé : la peine de mort, laquelle est encore obstinément défendue, tout en ayant perdu du terrain; la privation illimitée de la liberté; les travaux forcés; le bagne en des pays éloignés et dans des conditions de vie intenable, etc.

Toute cette cruauté systématique révolte la conscience morale et nous amène à modifier notre attitude originelle à l'égard du criminel. La pitié pour l'offensé et l'impulsion à prendre sa défense nous avaient mis contre l'offenseur (le criminel); mais, quand la société, qui est incomparablement plus forte que l'individu criminel, tourne contre lui son hostilité insatiable, même quand il est déjà désarmé, et lui fait subir des tourments prolongés, c'est *lui* qui devient la partie offensée et excite en nous la pitié et le désir de le protéger. La conscience juridique et la pratique légale n'ont renoncé définitivement qu'à l'application logique des principes de vengeance et d'intimidation, non à ces principes eux-mêmes; le système pénal qui existe dans les pays civilisés est un compromis dépourvu de sens et de vie entre ces principes sans valeur et certaines exigences d'humanité et de justice. Au fond, nous ne rencontrons ici que les vestiges plus ou moins adoucis de l'ancienne brutalité, sans idée unifiante, sans aucun principe dirigeant.

Sur le terrain d'un pareil compromis, il n'y a pas de solution à cette question, qui est essentielle pour la conscience morale : le fait du crime prive-t-il le criminel de ses droits d'homme, ou non ? S'il ne l'en prive pas, comment pouvons-nous lui enlever son existence — première condition de tout droit — comme c'est le cas pour la peine capitale ? S'il prive le criminel de ses droits naturels, pourquoi toutes ces cérémonies juridiques à l'égard d'êtres sans droits ? Ce dilemme est résolu empiriquement par une distinction que l'on établit entre les crimes, les uns considérés comme privant le criminel de ses droits humains, les autres comme les *limitant* plus ou moins. Mais, tant le principe de cette limitation que son degré, demeurent indéfinis et variables, et la distinction elle-même entre les deux genres de crimes

se révèle arbitraire et diffère selon le lieu et l'époque. Ainsi, par exemple, en Europe occidentale, les crimes politiques n'impliquent pas la perte des droits d'homme, tandis que chez nous, en Russie, l'ancien point de vue est encore en vigueur et ces crimes sont tenus comme odieux entre tous. On aurait pu penser qu'un fait aussi important que la transformation de l'homme le ravalant de la condition d'être indépendant et doté de pleins droits en un matériel passif d'exercices punitifs, aurait dû dépendre de quelque raison objective ou d'un principe déterminant, identique toujours et partout; or, il se fait que, pour changer ainsi une personne en une chose, dans un pays l'homme a dû commettre un simple meurtre, dans un autre un meurtre avec des circonstances aggravantes, dans un troisième quelque crime politique, etc.

La situation extrêmement insatisfaisante dans laquelle est laissée cette importante question, tout comme la légèreté aussi révoltante pour l'esprit que pour la conscience avec laquelle sont traitées la vie et la destinée de l'homme, produisent une réaction du sentiment moral; mais, malheureusement, celle-ci conduit plusieurs moralistes à l'extrême opposé, les induisant à rejeter l'idée même du châtiment au sens large, c'est-à-dire comme une réaction réelle contre le crime. Selon cette doctrine moderne, toute contrainte ou violence contre qui que ce soit est illicite et, pour cette raison, il ne faut agir sur le criminel que par des paroles d'explication et de persuasion. Le mérite de cette doctrine est la pureté morale de son intention, mais, son défaut, c'est que cette intention ne se réalise pas de la manière proposée. Le principe de prendre une attitude passive vis-à-vis des criminels non seulement rejette toute mesure de vengeance ou d'intimidation (ce en quoi il a raison), mais exclut aussi les mesures tendant à prévenir les crimes ou à éduquer les criminels. De ce point de vue, l'État n'a pas le droit d'emprisonner, même pour un certain temps, un meurtrier, même si les circonstances de l'affaire manifestent qu'il va continuer ses méfaits; il n'a pas davantage le droit de placer le criminel dans un milieu plus normal, même si c'est exclusivement pour son propre bien. Semblablement on prétend qu'il serait illicite à un particulier de contenir par la force un malfaiteur qui veut se jeter sur sa victime; il ne peut que s'adresser à lui par des paroles d'exhortation. En faisant la critique de cette théorie, je m'arrêterai précisément à ce cas d'opposition individuelle contre le crime, puisqu'il est le plus simple et fondamental.

C'est seulement dans des cas extrêmement rares et exceptionnels que des êtres dépravés, mais capables de préméditer leur crime, peuvent être influencés par des paroles de persuasion rationnelle. Attribuer d'avance une influence aussi exceptionnelle

à ses propres paroles serait d'une présomption maladive; se contenter de paroles, sans être certain de leur succès, quand la vie d'un homme est en jeu, serait inhumain. La victime a droit à tout le secours que nous pouvons lui donner et pas seulement à une intercession verbale, laquelle, dans la majorité des cas, ne peut être que comique. De même, l'agresseur a droit à tout le secours que nous pouvons lui donner pour le retenir d'accomplir son méfait, lequel est pour lui un malheur encore plus grand que pour sa victime. Ce n'est qu'après avoir *arrêté son acte* que nous pouvons lui adresser *des paroles d'exhortation*, avec une conscience tranquille. Si je vois la main du meurtrier levée sur sa victime et si je la saisis, sera-ce un cas de violence immorale? Ce sera une violence, certes, mais loin d'être immorale, elle sera *obligatoire en conscience* et elle dérive directement des exigences du principe moral. En retenant un homme d'accomplir un meurtre, je respecte *activement* et soutiens en lui la dignité humaine gravement menacée au cas où il réalise son intention. Il serait étrange de penser que le fait même d'une telle violence, c'est-à-dire d'un certain contact des muscles de mon bras avec les muscles de la main du meurtrier, contact suivi de ses conséquences nécessaires, — contient un élément d'immoralité; en ce cas, il serait, donc, immoral de retirer de l'eau quelqu'un qui s'y noie, car cela aussi ne peut être fait sans une application de force musculaire et sans quelque souffrance physique pour celui que l'on sauve. S'il est permis et moralement obligatoire de retirer de l'eau celui qui se noie, même s'il résiste, il est encore plus permis d'écarter un criminel de sa victime même si cela entraîne des égratignures, des plaies et des luxations⁸.

De deux choses l'une : ou bien le criminel que nous retenons n'a pas encore perdu tout sentiment humain, et, alors, il ne sera que reconnaissant pour avoir été sauvé à temps du péché (pas moins que le noyé pour avoir été retiré de l'eau), dans ce cas, la violence qu'il a soufferte a été réalisée avec son consentement tacite et son droit n'a pas été violé, de sorte que, à strictement parler, il n'y a eu aucune violence, puisque « *volenti non fit injuria* » : — ou bien le criminel a perdu les sentiments humains au point qu'il est mécontent d'avoir été empêché de couper la gorge à sa victime; mais s'adresser à un homme en cet état avec des

8. Mais que faire si, en retenant le meurtrier, nous lui causons involontairement dans la lutte des blessures plus ou moins graves ou même la mort? Ce sera un grand malheur pour nous et nous en aurons regret comme d'un péché involontaire; mais, en tout cas, tuer par mégarde un criminel est un péché moindre que de laisser délibérément tuer un innocent.

9. Il n'y a pas d'offense de celui qui y consent, c'est-à-dire une action, qui est conforme à la volonté de celui qui la subit, ne peut être une violation de son droit.

paroles rationnelles de persuasion, serait le comble de l'absurdité; ce serait comparable au fait de prêcher à un homme qui est ivre-mort les avantages de l'abstinence, au lieu de l'arroser d'eau froide. Si le fait même de la violence physique, i. e. de l'application de la force musculaire, présentait quelque chose de mauvais ou d'immoral en soi, alors, il est évident qu'il serait mal de faire usage de ce mauvais moyen, même avec les meilleures intentions, — ce serait admettre la règle immorale que la fin justifie les moyens. Résister au mal par le mal est mauvais et vain; haïr le malfaiteur à raison de son crime et par conséquent *se venger* de lui est puéril. Mais, si moi, *sans haine* à l'égard du malfaiteur, je le retiens de commettre son crime pour son propre bien, on se demande quel mal il pourrait y avoir là? Puisqu'il n'y a rien de mauvais dans la force musculaire en elle-même, le caractère moral ou immoral de son application dépend, en chaque cas, de l'intention de la personne et des circonstances du cas; la force physique employée rationnellement pour le bien réel, moral ou matériel, du prochain est un moyen *bon* et nullement mauvais, et l'application de cette force, loin d'être défendue, est directement prescrite par le principe moral. La démarcation entre l'usage moral ou immoral de la contrainte physique peut être délicate, mais elle est parfaitement claire et définie; le tout revient à l'attitude que nous prenons vis-à-vis du malfaiteur en résistant au mal; si nous maintenons un rapport humain et moral envers lui et avons en vue son propre bien, il n'y aura, évidemment, rien d'immoral dans la violence que nous lui ferons éprouver, aucune trace de cruauté ni de vengeance; la violence ne sera alors qu'une simple et inévitable condition de l'aide que nous lui apportons, tout comme dans le cas d'une opération chirurgicale ou de la privation de liberté d'un fou dangereux.

Le principe moral défend de réduire l'homme à n'être qu'un simple moyen pour des fins étrangères, i. e. des fins qui n'incluent pas son propre bien; c'est pourquoi, si, en résistant au crime, nous ne regardons le criminel que comme un moyen de protéger ou de satisfaire la personne ou la société offensée, notre action est immorale, même si ces motifs sont une pitié désintéressée pour la victime et un souci sincère de la sécurité publique. Au point de vue moral, ceci n'est pas suffisant; nous devons avoir *pitié à la fois de la victime et du criminel*; si nous agissons ainsi, si nous avons en vue leur bien à tous deux, la raison et la conscience nous suggéreront la mesure et la forme de contrainte physique nécessaire.

Les questions morales trouvent leur solution définitive dans la conscience; je propose, donc, en toute confiance à chacun de s'en remettre à sa propre expérience intérieure (imaginative, à défaut d'autre) et de se demander dans lequel de ces deux cas la cons-

science nous fait les reproches les plus sérieux : au cas où, étant dans la possibilité de pouvoir empêcher le crime, nous sommes passés à côté, indifférents, en prononçant quelques vaines paroles, ou, lorsque nous l'avons effectivement empêché, même au prix de quelques lésions physiques ? Tout le monde comprend que, dans une société parfaite, il ne doit y avoir aucune contrainte ; mais cette perfection est encore à *atteindre* ; et il est évident que laisser aux méchants et aux fous pleine liberté d'exterminer les honnêtes gens n'est pas la bonne méthode pour réaliser cette société parfaite. Ce qui est désirable, c'est l'organisation du bien, non la liberté du mal. Les sophistes modernes insisteront : « Mais la société a souvent tenu pour un mal ce qui plus tard s'est présenté comme un bien et a persécuté, comme criminels, des innocents ; donc, le droit pénal est sans valeur et toute contrainte doit être rejetée. » Cet argument n'est pas de mon invention, je l'ai entendu et lu bien des fois. A raisonner de la sorte, les erreurs du système astronomique de Ptolémée seraient une raison suffisante pour renoncer à l'astronomie, et celles des alchimistes pour prouver que la chimie est sans valeur. Il est difficile de comprendre comment d'autres que des sophistes déclarés peuvent défendre une aussi pauvre doctrine. La vérité est, je pense, que son fondement est mystique et non éthique. L'idée qui inspire cette doctrine semble être la suivante : « Ce qui nous paraît être un mal peut n'en être aucun ; la Divinité ou la Providence connaît mieux que nous les véritables liaisons des choses et les moyens de faire sortir d'un mal apparent un vrai bien ; nous ne pouvons connaître et apprécier que nos états d'esprit intérieurs et non la signification objective ni les conséquences de nos actes propres, ni de ceux d'autrui. » Il faut avouer que, pour un esprit croyant, ce point de vue est très séduisant ; cependant, il est fallacieux. La vérité d'une théorie est vérifiée par la possibilité de l'amener jusqu'à ses conséquences dernières sans tomber en des contradictions ou en des absurdités ; le point de vue en question ne peut résister à cette épreuve ; si notre ignorance de toutes les conséquences objectives de nos actes et de ceux d'autrui était une raison suffisante pour demeurer inactifs, alors nous ne devrions pas, non plus, résister à nos propres passions et mauvais instincts : savons-nous quelles merveilleuses conséquences la Providence, en sa bonté infinie, ne tirera pas de l'inconduite de quelqu'un, de son ivrognerie, de sa méchanceté pour le prochain, etc. ?

Supposons, par exemple, que, pour motif d'abstinence, un homme n'a pas été au café ; cependant, s'il n'avait pas résisté à sa tendance et s'il y était allé, il aurait trouvé un petit chien à demi gelé ; étant enclin à la sentimentalité, il l'aurait ramassé et réchauffé ; le petit chien, devenu grand, aurait sauvé une petite fille qui se noyait dans un étang ; et la petite fille serait éventuel-

lement devenue plus tard la mère d'un homme célèbre; tandis qu'à présent, cette abstinence inopportune a déconcerté les plans de la Providence; le petit chien est mort gelé, la petite fille s'est noyée et le grand homme est condamné à ne jamais naître. Quelqu'un d'autre, enclin à la colère, voulait donner un soufflet à un adversaire, mais pensa que c'était mauvais et se retint; cependant, s'il ne s'était pas retenu, l'offensé aurait saisi cette occasion de lui tendre l'autre joue et aurait ainsi adouci le cœur de l'offenseur; la vertu aurait ainsi triomphé doublement, tandis qu'à présent leur conversation a pris fin sans conséquence.

La doctrine qui rejette absolument toute résistance par contrainte vis-à-vis du mal, ou la défense de notre prochain par la force physique, s'appuie, en réalité, sur un argument de cette nature. Un homme a employé la force pour sauver un autre et désarmer le brigand qui l'attaquait; mais, plus tard, celui qui avait été sauvé devient un malfaiteur terrible, pire que le brigand; donc, ce serait mieux de ne pas l'avoir sauvé. Mais, pareil désappointement pourrait s'ensuivre, si l'homme avait été menacé par un loup enragé et non par un brigand. Alors, n'allons-nous plus défendre quelqu'un, même contre les bêtes sauvages? Bien plus, si je sauve quelqu'un dans un incendie ou une inondation, il peut se faire que celui qui est sauvé devienne plus tard extrêmement malheureux ou se révèle comme un horrible gredin, si bien qu'il aurait été meilleur pour lui d'avoir été brûlé ou noyé. s'ensuit-il qu'il ne faut, en général, aider personne dans aucune calamité? Mais, l'aide active du prochain est une exigence directe et positive de la moralité. Si nous renonçons au devoir d'humanité pour la raison que les actions inspirées par ce sentiment peuvent avoir de mauvaises conséquences nous demeurant *inconnues*, nous pourrions tout aussi bien, pour la même raison, renoncer au devoir d'abstinence et à tous les autres, parce que ceux-ci aussi peuvent nous conduire à des actes dont les conséquences peuvent plus tard se révéler pernicieuses, comme dans les exemples cités. Si, cependant, ce qui nous apparaît un bien engendre le mal, alors, inversement, ce qui apparaît un mal peut amener un bien. Alors, ne faudrait-il pas que nous fassions directement le mal pour que puisse en ressortir le bien? Heureusement, tout cet enchaînement de pensée se détruit lui-même, parce que la série des conséquences inconnues peut aller plus loin que nous ne le pensons. Ainsi, dans le premier exemple, lorsque M. X., surmontant son instinct de boire, a empêché indirectement la naissance d'un grand homme, nous ne savons pas si ce grand homme n'aurait pas causé à l'humanité de grands désastres; et, dans ce cas, ce serait bien qu'il ne soit pas né; par conséquent, M. X. a très bien fait de se contraindre et de rester à la maison. De même nous ne savons pas quelles conséquences peuvent provenir plus

du triomphe de la vertu à raison du soufflet magnanimement supporté; il est bien possible que cette magnanimité extrême ait conduit plus tard à de l'orgueil spirituel, lequel est le pire des péchés, amenant ainsi la ruine de cette âme; donc, M. Y. a bien fait de contrôler sa colère et d'empêcher la magnanimité de son adversaire de se manifester. En somme, puisque nous ne savons rien avec certitude, nous avons le même droit à faire toutes sortes de suppositions concernant les possibilités dans toutes les directions. Mais, du fait que nous ne savons pas à quelles conséquences peuvent nous conduire nos actes, il ne s'ensuit aucunement que nous devons nous abstenir de tout acte. Telle conclusion ne serait exacte que si nous étions certains que les conséquences seront mauvaises. Puisque, par contre, elles peuvent pareillement être bonnes ou mauvaises, nous avons autant de raisons (ou, mieux, une même absence de raisons) pour agir ou pour ne pas agir; toutes ces considérations sur les résultats indirects de nos actions ne peuvent avoir aucune valeur pratique. Pour qu'elles aient réellement une force déterminante dans notre vie, il faudrait que nous connaissions davantage que les chaînons immédiats dans cette série de conséquences, il nous faudrait connaître *toute la série de conséquences* jusqu'à la fin du monde, ce qui nous est impossible, car au-delà des conséquences immédiates, il y a lieu d'en supposer d'autres, qui peuvent être de caractère opposé et ruiner notre conclusion.

Nos actes ou nos abstentions doivent donc être déterminés, non par la considération de leurs conséquences indirectes possibles, lesquelles nous demeurent inconnues, mais par des motifs dérivant *directement* des exigences positives du principe moral. Ceci est vrai non seulement du point de vue éthique, mais encore du point de vue mystique. Si toutes choses sont rapportées à la Providence, ce n'est certainement pas sans Sa connaissance que l'homme possède la raison et la conscience, qui lui disent dans chaque cas concret le bien direct qu'il peut faire, indépendamment de toutes conséquences indirectes. Or, si nous croyons en la Providence, nous croyons certainement aussi qu'Elle ne permettra pas que des actions conformes à la raison et à la conscience puissent aboutir à des conséquences mauvaises. Si nous reconnaissons qu'il est contraire à la dignité humaine et immoral de s'enivrer par des boissons fortes, notre conscience ne nous permettra pas d'envisager qu'à l'état d'ébriété nous pourrions faire quelque chose qui ultérieurement nous conduise à de bonnes conséquences. Pareillement si, mus par un motif purement moral, sans malice ni instinct de vengeance, nous empêchons un brigand de tuer un homme, il ne nous viendra pas à l'esprit d'appréhender que ceci produise quelque mauvais résultat et qu'il pourrait être mieux de laisser le meurtre s'accomplir.

Tout comme nous savons fort bien par la raison et la conscience que les passions charnelles — l'ivrognerie ou la débauche — sont mauvaises en elles-mêmes et qu'il y a lieu de s'en abstenir, ainsi, par cette même raison et cette même conscience, nous savons avec une égale certitude que l'amour agissant est bon par lui-même et qu'on doit agir dans cet esprit, aider réellement son prochain, le défendre contre les éléments, les bêtes fauves et même contre les hommes méchants ou déments. Dès lors, l'homme qui, par pur motif de pitié, arrache le couteau des mains du meurtrier, délivrant celui-ci d'un péché de plus et sa victime d'une mort violente, ou l'homme qui emploie la violence physique, pour empêcher le malade atteint du délirium tremens de circuler librement dans les rues, sera toujours justifié par sa conscience et par le verdict universel de l'humanité, comme ayant accompli en pratique l'exigence morale : viens en aide à tous, autant que tu le peux. Certes, la Providence tire le bien de notre mal, mais de notre bien Elle déduit encore un bien plus grand; et, ce qui est de particulière importance, cette deuxième espèce de bien se réalise avec notre concours direct et actif, tandis que le bien de la première espèce, qui est tiré de notre mal, ne nous concerne pas et ne nous appartient pas. Il vaut mieux être un collaborateur qu'un instrument inerte de la Providence infinie et miséricordieuse.

VI

Le châtement, à titre de *vengeance intimidante* (dont l'exemple typique est la peine capitale), ne peut être justifié du point de vue moral, car il nie l'homme dans le criminel, il le prive du droit à l'existence qui appartient à tout homme, il le prive du droit de se régénérer moralement et en fait un instrument passif de la sécurité d'autrui. Pas davantage, ne pouvons-nous justifier, du point de vue moral, une attitude indifférente à l'égard du crime, l'attitude consistant à ne pas y résister, — parce qu'elle ne prend pas en considération le droit de la partie offensée à être défendue, pas plus que le droit de la société dans son ensemble à exister en sécurité et parce qu'elle fait dépendre toutes choses de la volonté arbitraire des hommes les plus mauvais.

Le principe moral exige une résistance réelle contre le crime et définit cette résistance (ou châtement, au sens large du terme, distinct de l'idée de vengeance) comme un *moyen légitime de pitié active, limitant légalement et par contrainte les manifestations extérieures de toute volonté mauvaise, non seulement en vue de la sécurité de la société et de ses membres paisibles, mais aussi dans l'intérêt du criminel lui-même*. Ainsi, le châtement, selon sa con-

ception exacte, a des fins diverses, mais chacun de ses aspects est conditionné également par le principe moral universel de pitié, qui s'étend à la fois à la victime et à l'agresseur. La victime d'un crime a le droit d'être protégée et, autant que possible, indemnisée; la société a le droit de vivre dans la sécurité; le criminel a le droit d'être corrigé et réformé. La résistance contre les crimes doit, pour être en harmonie avec le principe moral, réaliser ou, en tout cas, tendre à réaliser également ces trois droits.

La protection des personnes, la sécurité publique et le bien ultérieur du criminel, lui-même, exigent d'abord que l'inculpé soit pour un temps privé de liberté. Si à bon droit un prodigue est privé de la liberté de disposer de sa fortune dans l'intérêt de ses proches et dans son intérêt propre, il est d'autant plus juste et nécessaire qu'un meurtrier ou un séducteur soient privés de liberté dans la sphère de leur activité. Pour le criminel lui-même, cette privation de liberté a une importance particulière à titre de pause dans le développement de la volonté criminelle et comme occasion de revenir à soi et de se repentir. A présent, le sort du criminel est finalement décidé par le tribunal qui, tout à la fois, détermine sa culpabilité et décrète sa punition. Si, cependant, les motifs de vengeance et d'intimidation sont à bon droit bannis du droit pénal, pareillement doit disparaître l'idée du châtimement au sens d'une mesure *déterminée d'avance* et, en réalité, *arbitraire*. Pour le criminel, les conséquences de son crime doivent se trouver en liaison naturelle et interne avec sa situation réelle. Le tribunal, ayant établi le fait de la culpabilité, doit alors déterminer son espèce, le degré de responsabilité du criminel et du danger qu'il présentera pour la société, c'est-à-dire doit faire un diagnostic et un pronostic de la maladie morale; or, il est contraire à la raison de prescrire de manière absolue le mode et la durée du traitement. La marche et les méthodes du traitement doivent varier, selon les changements qui se réalisent dans l'évolution de la maladie, et le tribunal doit laisser ceci aux institutions pénitenciaires aux mains desquelles le criminel passera. Cette idée, qui, il y a peu de temps, aurait encore paru une hérésie inouïe, a commencé à être réalisée dans un petit nombre de pays (e. g. en Belgique et en Irlande) où l'on admet des *sentences conditionnelles*; dans certains cas, le criminel, tout en étant condamné à une peine déterminée, ne la subit en réalité que s'il renouvelle le même crime; s'il ne récidive pas, il demeure libre, et son premier crime est considéré comme un accident; dans d'autres circonstances, la sentence est conditionnelle quant au terme de l'emprisonnement, lequel peut être réduit selon la conduite ultérieure du criminel. Ces sentences conditionnelles constituent, au point de vue des principes, un progrès d'une importance énorme.

VII

Il y eut un temps où les hommes mentalement malades étaient traités comme des bêtes à dompter, enchaînés, battus, etc. Il y a moins d'un siècle, cela était considéré comme tout à fait normal; à présent, nous nous en souvenons avec horreur. Puisque le mouvement du progrès historique va toujours en s'accéléralant, j'espère vivre encore en un temps, où l'on considérera nos prisons et nos bagnes actuels comme tout le monde considère les antiques asiles, avec des cages en fer pour les patients. Bien que le système pénal ait fait d'indubitables progrès récemment, il continue à être dominé par l'idée ancienne du châtimeut comme *tourment* intentionnellement infligé aux criminels, selon le principe : « Le voleur mérite son sort. »

Selon la conception véritable du châtimeut, son dispositif, en ce qui concerne le criminel, n'est pas de lui faire souffrir une peine physique, mais de le guérir et de le réformer moralement. Cette idée, accueillie depuis longtemps (principalement par des théologiens, en partie par des philosophes et par un très petit nombre de juristes, a rencontré une forte opposition, tant de la part des juristes que de la part d'une certaine école d'anthropologistes.

Du côté des juristes, on prétend que corriger le criminel, c'est faire intrusion dans sa vie intime, ce que l'État et la société n'ont pas le droit de faire. Il y a là une double erreur. D'abord, l'œuvre de la réforme des criminels n'est, sous l'aspect où nous la considérons, qu'un des cas de l'action positive que la société (ou l'État) doit exercer sur ceux de ses membres qui, à certains égards, sont déficients et par conséquent ne jouissent pas de la plénitude de leurs droits; si l'on nie en principe la légitimité d'une action semblable, comme intrusion dans la vie intime de l'individu, il faudra rejeter aussi l'éducation publique des enfants, le traitement des fous dans des asiles publics, etc. En quel sens, d'ailleurs, y a-t-il intrusion dans le monde intime? En réalité, le criminel a *dévoilé*, a *mis à nu* son monde intime par le fait même de son crime et il a besoin d'une réaction en sens inverse pour rentrer dans ses limites normales. Il est particulièrement étrange qu'alors que cet argument reconnaît le droit de la société de placer un homme dans des conditions *démoralisantes* (telles qu'en présentent nos prisons et nos bagnes actuels, que les juristes ne rejettent pas), il nie le droit et le devoir de la société de le mettre dans des conditions qui puissent le rendre moral.

La deuxième erreur consiste à penser que la réforme du criminel signifie lui imposer du dehors des principes tout faits de mora-

lité. Mais pourquoi prendre une maladresse pour un principe ? Quand un criminel est capable de réformation, celle-ci, bien entendu, est avant tout une réformation qu'il opère lui-même sur lui-même, les influences extérieures devant seulement le mettre dans les conditions les plus favorables, l'aider et le soutenir dans cette œuvre intime.

L'argument des anthropologistes est que les tendances criminelles sont innées et, par conséquent, incorrigibles. Qu'il existe des criminels nés et héréditaires, c'est certain; que certains d'entre eux sont incorrigibles, il est difficile de le nier; mais l'allégation que tous les criminels, ou la majorité d'entre eux, sont incorrigibles est tout à fait arbitraire et ne mérite pas qu'on y insiste. Si, cependant tout ce que nous pouvons admettre c'est que certains criminels sont incorrigibles, personne n'a la possibilité ni le droit de dire d'avance avec certitude que tel criminel particulier appartient à ce groupe; dès lors, tous doivent être placés dans les conditions les plus favorables à un amendement possible. La première condition, la plus importante, c'est certainement qu'à la tête des établissements pénitentiaires se trouvent des hommes capables de réaliser cette tâche sublime et difficile, les meilleurs des juristes, des psychiatres et des personnes ayant la vocation religieuse. La tutelle publique du criminel confiée à des personnes compétentes dans le but de sa réformation possible, — c'est la seule conception du « châtiment » ou de la résistance positive au crime, qui soit compatible avec le principe moral. Un système pénal ayant cette base sera plus juste et plus humain que le système actuel et, en même temps, plus efficace.

CHAPITRE VII

LA QUESTION ECONOMIQUE, DU POINT DE VUE MORAL

- I. — *Rapports de la criminalité et de l'hostilité entre nations avec les conditions économiques. — La nature simple de la question économique. — Solutions théoriques erronées des économistes orthodoxes et des socialistes.*
- II. — *Erreur et immoralité qu'il y a à séparer la sphère économique des relations, comme si elle était indépendante des conditions morales de l'activité humaine en général. — Tout comme le libre jeu des transformations chimiques n'a lieu que dans un organisme mort et en décomposition, tandis que dans l'organisme vivant elles se trouvent reliées et déterminées par des fins biologiques, ainsi le libre jeu des facteurs et des lois économiques n'est possible que dans une société morte et en décomposition, tandis que, dans une société vivante et qui a un avenir, les éléments économiques sont reliés et déterminés par des fins morales. — Il n'y a pas et il n'y a jamais eu dans la société humaine un état si bas, au point que la nécessité matérielle des moyens de subsistance n'ait pas été compliquée par des considérations morales (explications).*
- III. — *Dans sa vie économique aussi, la société doit être une réalisation organisée du bien. — Le caractère particulier et l'indépendance de la sphère économique ne provient pas de ce qu'elle a des lois propres fatales, mais du fait que, par essence, elle présente un champ particulier d'application de l'unique loi morale. — Début équivoque et terme mauvais du socialisme. — Le principe des Saint-Simoniens : la réhabilitation de la matière. — Sens véritable et important de ce principe : la matière a le droit d'être spiritualisée par l'homme. — Ce sens a bientôt fait place à un autre : la matière a le droit de dominer l'homme. — Dégénérescence graduelle du socialisme en matérialisme économique, dont l'essence interne est identique à celle de la ploutocratie (explication).*
- IV. — *La vraie solution de la question économique déduite d'un rapport moral entre l'homme et la nature matérielle (la terre), conditionné par une attitude morale envers les hommes et envers Dieu. — Le commandement du travail : cultiver avec effort la nature matérielle pour soi et pour les siens, pour toute l'humanité, pour la nature matérielle elle-même. — Insuffisance de l'« harmonie*

naturelle » des intérêts personnels. — Réfutation de la doctrine de Bastiat.

V. — *L'obligation de la société de reconnaître et d'assurer à chacun le droit à une existence humaine digne. — Immoralité du travail dans certaines conditions (exemples, confirmations et explications).*

VI. — *Conditions principales rendant moraux les rapports humains dans la sphère du travail matériel : 1) La richesse matérielle ne doit pas être reconnue comme un but en soi de l'activité économique de l'homme; 2) la production ne doit pas s'effectuer aux dépens de la dignité humaine des producteurs et aucun d'entre eux ne doit devenir un simple instrument de production; 3) obligations de l'homme vis-à-vis de la terre (de la nature matérielle, en général) (explications). — La triple relation de l'homme à l'égard de la nature matérielle : 1) soumission à celle-ci; 2) lutte contre la nature et exploitation de celle-ci; 3) soins donnés à la nature pour soi et pour elle. — Sans aimer la nature pour elle-même, on ne peut organiser moralement la vie matérielle. — Connexion entre une attitude morale envers la nature externe et envers son propre corps.*

VII. — *Insuffisance d'une étude des causes productrices et matérielles du travail. — Définition complète du travail, du point de vue moral : le travail est une action réciproque des hommes dans la sphère physique, devant, en conformité avec la loi morale, assurer à tous et à chacun les moyens nécessaires de vivre dignement et de se perfectionner à tous égards, et finalement destinées à transformer et à spiritualiser la nature matérielle.*

VIII. — *Analyse de l'idée de la propriété. — Caractère relatif de ses bases.*

IX. — *Le droit de chacun à gagner un salaire suffisant et à épargner. — Origine normale du capital. — Droit et devoir de la société de limiter les abus de la propriété privée. — Tendance du socialisme à un élargissement mal fondé de ses droits et devoirs. — Sens moral de la propriété transmise ou héréditaire (de famille). — Importance spéciale de la succession familiale concernant la propriété foncière : il y a lieu, non de la limiter, mais de l'assurer à chaque famille. — Réponse aux objections.*

X. — *Échange et fraude. — Le commerce, comme service social: il ne peut avoir le profit privé comme but unique ou même principal. — Droit et devoir de la société de limiter par contrainte les abus en ce domaine. — Transition à la question morale-légale.*

I

Si les particuliers et les nations apprenaient à estimer les caractères propres des nations étrangères autant que les leurs; si, dans chaque nation, les individus criminels étaient, autant que possi-

ble, réformés par une ré-éducation et une tutelle rationnelle, dont tout vestige de férocité légale soit éliminé, semblable solution morale des questions nationale et pénale laisserait intacte une cause importante d'hostilité entre les nations, tout autant que de criminalité, la cause économique. La raison principale pour laquelle les Américains haïssent les Chinois n'est certainement pas que les Chinois portent la tresse et suivent la doctrine morale de Confucius, mais bien qu'ils sont de dangereux concurrents dans le domaine économique de la main-d'œuvre; les ouvriers chinois en Californie sont persécutés pour la même raison qui fait que les Italiens sont traités défavorablement dans la France du Sud, en Suisse, au Brésil. Tout aussi bien, le sentiment contre les Juifs, quelles qu'en soient les causes profondes, trouve un fondement évident et une explication obvie dans des considérations économiques. La criminalité individuelle n'est pas créée par le milieu, mais elle est largement entretenue et excitée par le paupérisme, par l'excès de travail mécanique et la brutalité qui provient inévitablement de là. L'influence du système pénitentiaire le plus rationnel et le plus humain ne pourrait avoir que peu d'effet tant que ces conditions prévalent. Le mauvais effet des conditions économiques actuelles sur les questions nationale et criminelle est évidemment dû au fait que ces conditions elles-mêmes sont moralement mauvaises. Leur anormalité se manifeste dans le domaine économique lui-même, où la lutte des différentes classes de la société pour la possession des biens matériels devient de jour en jour plus âpre et, en de nombreux pays de l'Europe occidentale et de l'Amérique, menace de se déchaîner comme une hostilité mortelle.

Pour un homme qui se place au point de vue moral, il est aussi impossible de prendre part à cette lutte économique et sociale que de participer à des hostilités entre races et nations. Mais, en même temps, il lui est impossible de demeurer indifférent en présence de la situation matérielle de son prochain. Si le sentiment moral élémentaire de la pitié, qui a reçu dans l'Évangile sa sanction suprême, exige de nous de nourrir l'affamé, de donner à boire à celui qui a soif et de réchauffer celui qui est glacé, cette exigence ne perd, certainement, pas sa force, quand les hommes affamés et glacés se comptent par millions et non par unités. Or, si, *seul*, je ne puis venir en aide à ces millions et ne suis, donc, pas obligé de le faire, je puis et je dois les aider *avec le concours des autres*; mon devoir personnel devient une obligation collective, mais il demeure mon devoir propre, tout en étant élargi du fait que je participe à l'ensemble collectif et à sa tâche commune. Le fait même de la détresse économique prouve que les conditions économiques ne sont pas rattachées au principe du bien, comme elles devraient l'être, ne sont pas organisées moralement.

Toute une école pseudo scientifique d'anarchistes-conservateurs niaient directement et continuent à nier, bien que sans conviction, tout principe éthique et toute organisation dans le domaine des rapports économiques; la prédominance de cette théorie a largement contribué à la naissance de l'anarchisme révolutionnaire. D'autre part, les nombreuses variétés de socialisme, tant radical que conservateur, s'efforcent bien plus à découvrir la présence de la maladie qu'à offrir des moyens effectifs pour la guérir.

Le défaut capital de l'école orthodoxe en économie politique -- l'école libérale ou, plus exactement, anarchique -- consiste à *séparer* en principe le domaine économique du domaine moral; le défaut capital du socialisme consiste à *confondre* plus ou moins, à identifier à tort ces deux domaines distincts, bien qu'indivisibles.

II

Toute affirmation pratique d'une chose la séparant de ses liens ou relations avec l'ensemble est essentiellement immorale. Affirmer une activité particulière, conditionnée et dépendante comme étant une chose en soi, absolument indépendante, intégrale et totale, c'est faux en théorie et immoral en pratique et cela ne peut engendrer que misères et péchés. Considérer l'homme uniquement comme un agent économique -- producteur, propriétaire et consommateur de biens matériels -- est un point de vue faux et immoral. Ces fonctions n'ont par elles-mêmes aucune valeur pour l'homme et n'expriment aucunement sa nature essentielle et sa dignité. Un travail productif, la possession et la jouissance de ses résultats, cela ne constitue qu'un des aspects de la vie humaine, un des domaines de l'activité humaine; mais l'intérêt humain véritable réside seulement dans le fait de savoir *comment* et *pourquoi* l'homme agit dans ce domaine déterminé. Tout comme le jeu libre des réactions chimiques ne peut se produire que dans un cadavre, alors que dans un corps vivant elles sont liées et déterminées par des buts organiques, de même, le jeu libre des facteurs et des lois économiques n'est possible que dans une société morte et en décomposition, tandis que, dans une société vivante et qui a un avenir, les éléments économiques sont liés à des buts moraux et déterminés par eux; proclamer : « Laissez faire, laissez passer », c'est dire à la société : « Meurs et entre en décomposition. »

Certes, toutes les relations économiques dans leur ensemble sont basées sur un fait simple et fatal, qui de soi ne dérive pas du principe moral, -- à savoir, le fait de la nécessité du travail pour soutenir la vie. Mais il n'existe et n'a jamais existé d'étape de la

vie de l'humanité, où cette simple nécessité matérielle n'a pas été compliquée par des considérations morales — fût-ce à l'étape inférieure. La nécessité force le sauvage à demi bestial à se procurer les moyens de vivre, mais, agissant ainsi, il peut ou bien ne penser qu'à lui-même, ou inclure dans sa propre nécessité celle de sa femelle et de ses petits. Si sa chasse a été infructueuse, il peut, ou bien partager avec eux sa pauvre proie, n'apaisant qu'à moitié sa propre faim, ou bien prendre tout pour lui-même, les abandonnant à la merci du sort; enfin, il peut les tuer pour satisfaire sa faim au moyen de leur chair. Quelle que soit la solution qu'il adopte, même le partisan le plus orthodoxe de l'économie politique ne pourrait attribuer sa manière d'agir à l'effet de « lois » économiques inexorables.

La nécessité de travailler pour se procurer les moyens de vivre est, de fait, quelque chose de fatal et d'indépendant de la volonté humaine, mais ce n'est là qu'une impulsion qui pousse l'homme à agir, le développement ultérieur de cette activité étant déterminé par des raisons de caractère psychologique et éthique, non de caractère économique.

Quand la structure sociale devient quelque peu plus compliquée, non seulement les résultats du travail et la manière d'en jouir, — non seulement la « distribution » et la « consommation », — mais aussi le travail lui-même sont déterminés par des motifs autres que la nécessité vitale, par des motifs qui n'ont en eux rien de contraignant ou de fatal; il suffit de nommer, par exemple, les plus répandus d'entre eux, la passion d'acquérir et la soif des jouissances; il n'y a pas de loi économique qui détermine le degré de cupidité ou de sensualité pour tous les hommes, pas plus qu'il n'y a de loi en vertu de laquelle ces passions seraient inévitablement inhérentes à l'homme et constitueraient des motifs inévitables de son activité; cela revient à dire que toutes les activités et relations économiques qui sont déterminées par ces tendances psychiques n'appartiennent pas au domaine économique et n'obéissent pas nécessairement à aucune « loi économique ».

Prenons, par exemple, la loi la plus élémentaire et la moins contestée de ces soi-disant « lois », à savoir la loi selon laquelle le prix des marchandises est déterminé par le rapport entre l'offre et la demande; cela veut dire : plus la marchandise est demandée, moins il y en a, plus cher elle coûte, et vice-versa. Imaginons, cependant, un commerçant riche, mais charitable, qui dispose d'une quantité constante d'un certain objet de première nécessité et qui décide, malgré la demande accrue de cet article, de ne pas élever ses prix ou même de les baisser pour l'avantage de son prochain en état de nécessité : ce serait une violation de la « loi » économique supposée, et, cependant, malgré le caractère

extraordinaire du fait, personne ne dira qu'il est impossible ou surnaturel. Concédon's que, si la question ne dépendait que de la bonne volonté des personnes privées, on pourrait tenir, dans le domaine économique, les motifs magnanimes comme une quantité négligeable et construire tout sur le fondement solide de la cupidité. Mais toute société a un pouvoir central dont la fonction nécessaire est de limiter la cupidité privée; nous connaissons pas mal de cas historiques où l'État, à raison de cette fonction, non seulement a enlevé à l'ordre habituel et (du point de vue de la cupidité) naturel ce caractère habituel et naturel qui lui était propre, rendant parfois cela impossible et transformant en règle générale ce qui n'était auparavant qu'exception. Ainsi, en Russie, pendant deux siècles et demi, les propriétaires qui donnaient la liberté à leurs serfs, les pourvoyant en même temps d'un lot de terre, faisaient exception rare et extraordinaire, l'ordre des choses ordinaire ou la « loi » des relations réciproques entre propriétaire fonciers et paysans consistant en ce que ces derniers étaient la propriété des premiers tout comme la terre dont ils vivaient. Or, cette loi générale fut transformée très vite et très complètement par la bonne volonté du gouvernement et rendue illégale et impossible en pratique, l'exception rare d'autrefois devenant une règle obligatoire absolue n'admettant aucune exception. Pareillement, le cas exceptionnel du marchand, qui n'élève pas le prix d'articles de première nécessité quand la demande augmente, devient une règle générale aussitôt que le gouvernement estime nécessaire de réglementer le prix des marchandises; dans ce cas, aussi, cette violation directe de la prétendue « loi » devient une loi, — non une loi « naturelle », mais une loi positive ou de l'État.

Il faut remarquer que, malgré la différence de ces deux conceptions de la loi de nature et de la loi positive de l'État, cette dernière, tout en étant la création de l'homme, ressemble à la première en ce que, dans sa sphère d'application, elle a une force universelle et n'admet aucune exception imprévue¹, tandis que les prétendues lois économiques n'ont jamais une signification semblable et peuvent à tout moment être violées et annulées sans obstacles par la volonté morale de l'homme. *En vertu de la loi de 1861, aucun propriétaire foncier, en Russie, ne peut acheter ou vendre maintenant des paysans autrement qu'en rêve, tandis que, par ailleurs, en dépit de la « loi » de l'offre et de la demande, rien n'empêche un vertueux propriétaire de Pétersbourg, même tout à fait éveillé, de baisser le loyer de ses maisons par*

1. La violation directe de la loi en vertu d'une mauvaise volonté est prévue par la loi elle-même comme un crime qui appelle un châtiment correspondant.

motif de philanthropie. Le fait qu'un petit nombre saisisse l'occasion d'agir ainsi ne prouve pas la force des facteurs économiques, mais seulement la faiblesse de la vertu chez les individus; car, dès que ce manque de bienveillance personnelle sera renforcé par l'exigence de la loi de l'État, les loyers baisseront aussitôt, et la nécessité « dure comme le fer » des lois économiques se révélera aussi fragile que du verre. Cette vérité évidente est reconnue à présent par des écrivains tout à fait étrangers au socialisme, comme, par exemple, de Laveleye; plus tôt encore, J. S. Mill, soucieux de conserver le caractère d'une science exacte à l'économie politique, tout en évitant en même temps une contradiction trop évidente avec la réalité, inventa le compromis suivant : admettant que la *distribution* économique des produits du travail dépend de la volonté humaine et peut être subordonnée à des motifs moraux, il insistait sur le fait que la *production* est entièrement déterminée par les lois économiques, qui ont en ce cas la force de lois naturelles; — comme si la production ne s'effectuait pas dans les mêmes conditions générales et ne dépendait pas des mêmes forces et agents humains que la distribution! Mais cette distinction antiscientifique et scolastique n'eut pas de succès et fut rejetée pareillement par les deux camps que Mill avait cherché à réconcilier ainsi.

Il est évident que la liberté de l'homme — individu et société — à l'égard des soi-disant lois naturelles de l'ordre matériel-économique n'a aucun rapport avec la question métaphysique de la liberté de la volonté. Quand je dis, par exemple, que les propriétaires de Pétersbourg sont libres vis-à-vis de la prétendue loi qui détermine les prix par le rapport de l'offre et de la demande, je n'entends aucunement affirmer que chacun d'entre eux, *quel que soit son caractère*, peut à tout moment baisser le loyer de ses maisons en dépit de l'accroissement de la demande; je me borne à insister sur cette vérité évidente que, des motifs moraux *suffisamment forts* existant, aucune prétendue nécessité économique ne peut empêcher le particulier, surtout dans sa capacité légale, de subordonner les considérations matérielles aux considérations morales dans tel ou tel cas; d'où il résulte logiquement qu'il n'existe dans le domaine économique aucune loi naturelle agissant indépendamment de la volonté individuelle. Je ne nie pas que les actes humains soient régis par des lois; je m'élève seulement contre une certaine espèce de loi nécessaire d'ordre matériel-économique, inventée il y a une centaine d'années et considérée comme indépendante des conditions générales qui déterminent la volonté par des motifs psychologiques et moraux. Le caractère des objets et des faits du domaine économique provient, d'une part, de la nature physique (et est soumis, pour cette raison, à la nécessité matérielle, aux lois mécaniques, chi-

miques et biologiques); il se détermine, d'autre part, par l'action de l'homme, laquelle relève de la nécessité psychologique et morale. Or, puisque l'on ne peut trouver dans les phénomènes de l'ordre économique aucune autre causalité que la causalité naturelle et humaine, il s'ensuit qu'il n'existe pas et qu'il ne peut exister dans ce domaine aucune nécessité indépendante, aucune uniformité spécifique.

Il a été noté que la déficience d'initiative morale des particuliers est complétée avec succès par la législation de l'État, qui règle les relations économiques dans un sens moral en vue du bien commun; se référer à ce fait, ce n'est pas préjuger la question de la mesure et de la forme dans lesquelles il sera désirable qu'une réglementation intervienne à l'avenir. La seule chose indubitable, c'est que l'intervention de l'État dans le domaine économique (par exemple la réglementation légale des prix) prouve sans erreur possible que les relations économiques envisagées n'expriment par elles-mêmes aucune nécessité naturelle, car il est clair que les lois naturelles ne peuvent être abolies par les lois de l'État.

III

La subordination des intérêts et des rapports matériels dans la société humaine à certaines lois économiques spéciales, *agissant pour leur propre compte*, n'est qu'une invention d'une mauvaise métaphysique et n'a pas le moindre fondement dans la réalité. Dès lors, l'exigence générale de la raison et de la conscience reste en vigueur, à savoir, que ce domaine lui aussi soit subordonné au principe suprême de la moralité et que, dans sa vie économique elle aussi, la société soit une réalisation organisée du bien.

Il n'y a pas et il ne peut y avoir aucune loi économique indépendante, aucune nécessité économique, parce que les phénomènes économiques ne peuvent être conçus que comme des activités de l'homme, lequel est un être moral capable de soumettre toutes ses actions à l'idée pure du bien. Il n'y a qu'une loi absolue et indépendante pour l'homme, comme tel : la loi morale, et une seule nécessité : la nécessité morale. Le caractère particulier et l'indépendance du domaine économique des relations ne consistent pas dans le fait qu'il aurait ses lois propres fatales, mais en ce qu'il présente, de par sa nature même, un *champ d'application* spécial et particulier de la loi morale unique, tout comme la terre diffère des autres planètes, non parce qu'elle aurait une source de lumière indépendante et propre, mais parce qu'elle reçoit et réfléchit la lumière unique et universelle du soleil d'une

manière spéciale et déterminée, qui dépend de sa place dans le système solaire.

Contre cette vérité viennent se briser tant les théories des économistes orthodoxes, que la doctrine socialiste qui, à première vue, paraît de tendances opposées. Quand les socialistes dénoncent le système économique actuel, protestent contre l'inégale distribution de la propriété, contre la cupidité et l'insensibilité des classes riches, ils paraissent adopter le point de vue du principe moral et être inspirés par un bon sentiment de pitié à l'égard de ceux qui travaillent et qui peinent. Mais le point de vue positif de leur doctrine montre, cependant, clairement qu'ils prennent, dès le début, une attitude ambiguë et même, plus tard, une attitude directement hostile à l'égard du principe moral.

L'essence profonde du socialisme a trouvé pour la première fois son expression dans la doctrine remarquable des saint-simoniens, qui ont proclamé comme leur devise la réhabilitation de la matière dans la vie de l'humanité. Certainement, la matière a ses droits, et, moins ils sont estimés en principe, plus ils se font sentir en fait. En quoi consistent-ils ? On peut les concevoir de deux manières différentes, même opposées. Selon un premier sens — parfaitement vrai et très important —, le domaine des rapports matériels (plus immédiatement, des rapports économiques) a le droit de devenir l'objet de l'activité morale de l'homme; il a le droit de voir le principe spirituel suprême s'y réaliser et s'y incarner : *la matière a droit à être spiritualisée*. Il serait injuste d'affirmer que les premiers systèmes socialistes se tenaient entièrement à l'écart de ce premier sens; mais ils n'y demeurèrent pas, ils ne l'ont pas développé et, très vite, ce trait de lumière d'une plus haute conscience n'apparut plus que comme un feu-follet au-dessus du marais des passions charnelles qui peu à peu exerça son attraction sur tant d'âmes nobles et inspirées.

L'autre sens (plus répandu) donné au principe de la réhabilitation de la matière explique la décadence des saint-simoniens et l'élève en principe : la vie matérielle de l'humanité n'est pas considérée comme un domaine particulier de l'activité humaine ou d'application des principes moraux; elle est censée avoir un principe matériel propre entièrement indépendant, existant de plein droit dans l'homme et pour lui, à savoir le principe de l'instinct ou de la passion; toute latitude doit lui être laissée, de sorte que l'ordre social normal résulte naturellement des passions et intérêts personnels se complétant et se substituant l'un à l'autre (idée fondamentale de Fourier). Alors il n'est plus possible ni nécessaire que cet ordre « normal » soit un ordre moral. Il devient inévitable de tenir pour étrangers les intérêts supérieurs spirituels, dès que l'on reconnaît à l'aspect matériel de la vie humaine une valeur indépendante et absolue. On ne peut ser-

vir deux maîtres; et le socialisme donne naturellement la prépondérance au principe sous l'enseigne duquel tout le mouvement a pris naissance, i. e. au principe matériel; à lui est entièrement subordonné le domaine des relations économiques, lequel est ensuite reconnu comme le facteur principal, fondamental, seul réel et décisif dans la vie de l'humanité. En ce point, l'opposition *interne* entre le socialisme et l'économie politique bourgeoise s'efface.

A vrai dire, la condition moralement anormale actuelle du monde civilisé provient, non de telle ou telle institution particulière, mais de la conception et de la tendance générales de la vie dans la société moderne : c'est la richesse matérielle qui devient toujours davantage l'affaire principale et l'organisation sociale elle-même dégénère nettement en une *ploutocratie*. Ce ne sont pas la propriété individuelle et héréditaire, la division du travail et du capital, l'inégalité des possessions matérielles qui constituent l'immoralité sociale; ce qui est immoral, c'est la ploutocratie, qui fausse le véritable ordre social, mettant dans une situation supérieure et dominante le facteur inférieur et dont l'essence est de servir — le facteur économique —, et rabaissant tout le reste au rang de moyens et d'instruments de gain matériel. C'est à cette altération que conduit le socialisme, lui aussi, bien que par une autre voie. Du point de vue ploutocratique, l'homme normal est avant tout un capitaliste et, ensuite, *per accidens* (par accident) un citoyen, un père de famille, un homme instruit, le membre d'une certaine union religieuse; pareillement, du point de vue socialiste, tous les autres intérêts perdent leur signification et reculent à l'arrière-plan, s'ils ne disparaissent pas tout à fait, devant l'intérêt économique. Dans le socialisme, lui aussi, la sphère matérielle de la vie, inférieure par sa nature, — l'activité industrielle, — devient nettement prédominante, mettant tout le reste dans l'ombre. Même dans ses formes les plus idéales, le socialisme a, dès le début, insisté sur l'affirmation que la perfection morale de la société dépend entièrement et directement de son organisation économique, et il ne cherche à atteindre une transformation ou une régénération morales que par le moyen exclusif d'une révolution économique : ce fait montre, avec évidence, que le socialisme, en son essence, se tient sur le même terrain que le régime bourgeois qui lui est hostile, — sur le terrain de la suprématie de l'intérêt matériel. Tous deux ont la même devise : « L'homme ne vit que de pain. » Pour un ploutocrate, la valeur de l'homme dépend de la possession de la richesse matérielle ou de l'aptitude à l'acquérir; pour un socialiste conséquent avec ses principes, l'homme n'a de valeur que selon sa capacité de producteur de richesses matérielles; dans les deux cas, l'homme est pris comme agent économique, abstrac-

tion faite de tous les autres aspects de son être; dans les deux cas, la prospérité économique est prise comme le but définitif et le bien suprême. La lutte entre les deux camps hostiles n'est pas une lutte de principe, elle n'a pas lieu à raison de ce qui est contenu dans le principe, mais seulement au sujet de l'extension de sa réalisation; les uns ont souci de la prospérité matérielle de la minorité capitaliste, les autres ont le souci de la prospérité pareillement matérielle de la majorité ouvrière; et, dans la mesure où cette majorité, la classe ouvrière elle-même, commence à se préoccuper exclusivement de son intérêt matériel, elle se révèle aussi cupide et égoïste que ses adversaires et perd l'avantage moral qu'elle avait sur ceux-ci. De fait, le socialisme applique le principe de l'intérêt matériel de manière plus complète et plus conséquente que le parti opposé. Bien que la ploutocratie n'apprécie que le seul intérêt économique, elle admet l'existence, quoique dans un sens subordonné seulement, d'autres principes de vie possédant des institutions indépendantes, telles que l'État et l'Église; le socialisme, dans sa forme pure, rejette résolument tout cela : pour lui, l'homme est exclusivement un producteur et un consommateur, et la société humaine n'est qu'une union économique — union des ouvriers et propriétaires, sans autres différences essentielles. Et puisque la *predominance* des intérêts matériels — des éléments économique, industriel et financier — constitue le trait caractéristique du régime bourgeois, le socialisme conséquent, qui entend limiter finalement la vie de l'humanité à ces seuls intérêts d'ordre inférieur, n'est certainement pas une antithèse de la civilisation bourgeoise unilatérale, mais son expression extrême, sa conclusion dernière.

Les socialistes et leurs adversaires apparents — les ploutocrates — se donnent inconsciemment la main sur le point essentiel. La ploutocratie soumet les masses du peuple à ses intérêts cupides et égoïstes, en dispose à son propre avantage, n'y voyant que des travailleurs, des producteurs de richesses matérielles. Le socialisme proteste contre « semblable exploitation », mais sa protestation est superficielle, elle est dépourvue de fondement de principe, puisque le socialisme lui-même ne reconnaît en l'homme qu'un agent économique (ou, en tout cas, plus que tout et ayant tout) — et, s'il n'est que cela, il n'y a pas de raison *essentielle* pour le protéger contre cette exploitation.

D'autre part, l'importance exclusive qui est attribuée à la richesse matérielle dans le régime bourgeois actuel amène naturellement les producteurs immédiats de cette richesse, les ouvriers, à réclamer une part égale dans la jouissance des biens qui n'auraient pu exister sans eux et qu'on les habitue à considérer comme la chose la plus importante dans la vie. Ainsi, le matérialisme pratique des classes dominantes provoque et justifie les

tendances socialistes de la classe ouvrière subordonnée. Quand la peur de la révolution sociale incite les ploutocrates à invoquer sans sincérité les principes et l'idéal, ceci apparaît comme un jeu inutile; les masques de morale et religion, dont ils se couvrent en hâte, ne trompent pas les masses populaires qui sentent bien quel est le véritable objet du culte de leurs maîtres²; ayant appris de leurs supérieurs ce culte, les ouvriers veulent en être les sacrificateurs et non les victimes.

Les deux camps ennemis se donnent mutuellement occasion d'exister et ne peuvent sortir de ce cercle vicieux, jusqu'à ce qu'ils reconnaissent et adoptent en pratique la thèse simple et indubitable, mais oubliée par eux, selon laquelle l'importance de l'homme, et par conséquent de la société humaine, ne se détermine pas essentiellement par des relations économiques, que l'homme n'est pas avant tout le producteur des biens matériels et des valeurs d'échange, mais est quelque chose d'infiniment plus important et que, par conséquent, la société, aussi, est plus qu'une association économique³.

IV

Pour arriver à une solution juste de la soi-disant « question sociale », il faut reconnaître, d'abord, que les relations économiques ne contiennent pas en elles-mêmes de normes spéciales, mais sont subordonnées à la norme morale universelle, comme un domaine spécial dans lequel celle-ci trouve son application. Le principe moral, triple dans son unité, déterminant les relations que nous devons avoir envers Dieu, les hommes et la nature matérielle, est pleinement et entièrement applicable dans le domaine économique; en outre, le dernier membre de cette tri-

2. Remarquablement caractéristique de l'hypocrisie ploutocratique est un article de Jules Simon qui parut il y a quelques années sans attirer l'attention. L'article traite des trois calamités principales de la société moderne : déclin de la religion, de la famille et des... rentes! Ce qu'il dit de la religion et de la famille est morne et vague, mais les lignes qui traitent de la chute des intérêts du capital (de 4 % à 2,5 %, si je me rappelle bien) sont écrites avec le sang de son cœur.

3. La thèse que socialisme et ploutocratie sont basés sur un seul et même principe matérialiste a été formulée par moi il y a dix-huit ans (au chapitre xiv de ma *Critique des principes abstraits*, publiée pour la première fois dans le *Russky Vestnik*, en 1878) et a amené mes critiques à me reprocher d'avoir une fausse conception du socialisme, et d'avoir mal apprécié sa valeur. A présent, je n'ai plus besoin de répondre à ces reproches qui ont été brillamment réfutés par l'histoire ultérieure du mouvement socialiste lui-même, dont le courant principal s'est résolument manifesté comme *matérialisme économique*.

nité morale, à savoir la relation vis-à-vis de la nature matérielle ou de la *terre* (au sens large de ce terme), trouve une application particulière à raison du caractère spécial de ce domaine économique. Cette troisième relation ne peut avoir un caractère moral que si elle n'est pas séparée des deux premières, étant conditionnée par elles dans leur position normale.

Le domaine des rapports économiques est décrit de manière exhaustive par les idées générales de *production* (du travail et du capital), de *distribution* de la propriété et d'*échange* des valeurs.

Analysons ces idées fondamentales, du point de vue moral, en commençant par la plus fondamentale d'entre elles. — l'idée du travail. Nous savons que la première impulsion au travail est donnée par la nécessité matérielle; or, pour l'homme qui reconnaît au-dessus de lui le principe de la réalité absolument parfaite, ou la volonté divine, toute nécessité est une expression de cette volonté. De ce point de vue, le travail est un *commandement* divin. Ce commandement exige de nous de travailler la terre avec effort (« à la sueur de notre front »), de travailler la terre, c'est-à-dire de perfectionner la nature matérielle, pour qui? En premier lieu, pour nous et notre prochain. Cette réponse, très claire aux degrés les plus élémentaires du développement moral, reste certainement en vigueur quand l'humanité a progressé, l'unique changement étant que le concept « prochain » acquiert une extension de plus en plus large. A l'origine, ne sont mon prochain que ceux auxquels je suis lié par parenté ou par sentiment personnel; à la fin, c'est tout le monde. Quand Bastiat, le plus doué des tenants de l'individualisme économique, défendait le principe « chacun pour soi », il se justifiait du reproche d'égoïsme, en indiquant cette harmonie économique en vertu de laquelle chaque homme, tout en ne travaillant que pour soi (et les siens), travaille inconsciemment aussi, de par la nature même des relations sociales, au profit de tous, si bien que l'intérêt de chacun est, de fait, en harmonie avec l'intérêt de tous. En tout cas, ceci ne serait qu'une harmonie naturelle comparable à celle qui a lieu dans le monde non-humain où certains insectes, tout en ne recherchant qu'une nourriture douce pour eux-mêmes, contribuent involontairement à la fécondation des plantes, en transportant le pollen d'une fleur à l'autre. Semblable harmonie rend, certes, témoignage à la sagesse du Créateur, mais elle ne fait pas des insectes des êtres moraux. Quant à l'homme, *il est* un être moral, et une solidarité naturelle n'est pas suffisante pour lui : non seulement il doit travailler pour tous et prendre part à l'œuvre commune, mais encore il doit *connaître* qu'il agit et *vouloir* agir ainsi. Ceux qui refusent de reconnaître cette vérité de principe éprouveront sa force comme un fait dans les effondrements financiers et les crises économiques. Les auteurs

• Les victimes de telles anomalies appartiennent les uns et les autres à la classe de ceux qui travaillent pour eux-mêmes; pourquoi l'harmonie naturelle n'a-t-elle pas concilié leurs intérêts et assuré leur prospérité? Cela veut dire que la simple liaison naturelle des rapports économiques ne suffit pas par elle-même pour produire ce résultat que chacun, en travaillant pour soi-même, travaille aussi pour tous; pour le produire, il faut que les relations économiques soient *dirigées consciemment dans le sens du bien commun*.

Considérer la cupidité ou l'intérêt personnel comme motif fondamental du travail, c'est enlever au travail sa signification de commandement universel, c'est en faire quelque chose d'accidentel. Si je ne travaille que pour mon bien-être et celui de ma famille, alors, dès que je puis atteindre celui-ci par d'autres moyens, je perds mon seul motif de travail. Et s'il était prouvé que toute une classe ou un groupe de personnes peuvent prospérer au moyen de rapines, de fraudes et d'exploitation du travail d'autrui, quelle objection de principe pourrait-on élever contre cette manière de faire du point de vue de l'intérêt égoïste non réprimé? Est-ce l'harmonie naturelle des intérêts qui va supprimer pareils abus? Mais où était-elle cette harmonie naturelle durant les longs siècles d'esclavage, de féodalité et de servage? Ou bien, peut-être, les sanglantes guerres intestines qui abolirent la féodalité en Europe et l'esclavage en Amérique étaient-elles l'expression — expression quelque peu différée seulement — de cette harmonie naturelle? Mais, en ce cas, il est difficile de voir en quoi cette harmonie diffère d'une discordance, et en quelle manière la liberté de la guillotine vaudrait mieux que les restrictions du socialisme d'État. Mais si l'harmonie naturelle, sérieusement comprise, se montre sans action contre les abus économiques d'une cupidité non réfrénée de la part des individus et des classes, s'il faut limiter leur liberté au nom d'une justice supérieure, il n'est pas digne ni permis de ne faire appel à la justice que dans le cas extrême, de la placer à la fin et non au commencement de l'organisation sociale. Non seulement ce n'est ni digne ni permis, c'est aussi inutile, car semblable moralité *ex machina* n'a aucune puissance d'attraction ou d'inspiration; personne ne croira en elle, ni ne sera arrêté par elle de quoi que ce soit et il ne restera qu'à recourir à la pure contrainte — aujourd'hui dans une direction, demain dans une autre.

Lorsque le principe de la liberté individualiste des intérêts est adopté par les puissants, il ne les fait pas travailler davantage, mais engendre l'esclavage des temps anciens, le droit seigneurial du moyen âge et le régime d'exploitation économique actuel ou ploutocratie. Quand il est adopté par les faibles, qui, cependant, sont forts à titre de majorité, comme masse, ce principe d'

goïsme non réprimé ne les fait pas travailler *plus unis* dans leur action, mais se borne à créer une atmosphère de mécontentement envieux, qui produit, plus tard, les bombes des anarchistes. Si Bastiat, qui aimait exprimer ses idées sous forme de dialogues populaires, vivait de nos jours, il aurait pu jouer lui-même le rôle principal dans la conversation que voici :

L'ANARCHISTE. — Par affection spéciale pour vous, monsieur Bastiat, je vous avertis : Allez-vous-en d'ici, aussi loin que vous le pourrez, car je vais faire sauter tout le voisinage, à cause de la présence ici de quantité de tyrans et d'exploiteurs.

BASTIAT. — Quelle affreuse situation ! Pensez-y : vous allez compromettre définitivement le principe de la liberté humaine !

L'ANARCHISTE. — Au contraire, nous le réalisons.

BASTIAT. — Qui vous a inspiré ces idées infernales ?

L'ANARCHISTE. — C'est vous.

BASTIAT. — Quelle calomnie invraisemblable !

L'ANARCHISTE. — Non, c'est l'exacte vérité. Nous autres, nous sommes vos disciples. N'avez-vous pas démontré que la racine de tout mal, c'est l'intervention de l'autorité publique dans le libre jeu des intérêts particuliers ? N'avez-vous pas condamné impitoyablement toute organisation intentionnelle du travail, tout ordre social reposant sur la contrainte ? Or, tout ce qui est condamné comme un mal doit être détruit. Nous traduisons vos paroles en actes et nous vous épargnons le gros ouvrage.

BASTIAT. — Je n'ai lutté que contre l'intervention de l'État dans la vie économique et contre les organisations artificielles du travail préconisées par les socialistes.

L'ANARCHISTE. — Nous n'avons rien à voir avec les socialistes ; s'ils s'illusionnent selon leur fantaisie, tant pis pour eux. Nous ne nous illusionnons pas. Nous ne nous insurgons que contre une seule organisation, celle qui existe en réalité et qui s'appelle ordre social. Villes, fabriques, bourses et académies, administration, police, armée, Église, — est-ce que tout cela est sorti de la terre par croissance ? Ne sont-ce pas les produits d'une organisation artificielle ? Dès lors, selon vos propres prémisses, tout cela est un mal et doit être détruit...

BASTIAT. — Si même il en était ainsi, il ne faudrait pas détruire par des moyens violents et désastreux.

L'ANARCHISTE. — Qu'est-ce qu'un désastre ? Vous avez vous-même admirablement expliqué que des calamités apparentes conduisent au bien réel de tous, vous avez toujours distingué de manière subtile entre les choses importantes qui sont *évidentes* et les choses importantes qui sont *invisibles*. Dans le cas actuel, ce qui est évident, ce sont les boîtes de sardines qui sautent, les édifices démolis, les cadavres défigurés — cela est évident, mais

ce n'est pas important; d'autre part, ce qui est invisible et ce qui, seul, est important, c'est l'avenir de l'humanité, où il n'y aura plus d'« intervention » et nulle « organisation » — puisque toutes les personnes, classes, institutions qui auraient pu intervenir et organiser auront été exterminées. Vous avez prêché le principe de l'anarchie, nous mettons l'anarchie en pratique.

BASTIAT. — Gendarmes! Gendarmes! Saisissez-le au plus vite, avant qu'il ne nous fasse sauter. Quoi donc? A quoi réfléchissez-vous?

LE GENDARME. — Mais je me demandais si, du point de vue de l'intérêt individuel, que, moi aussi, j'ai adopté après avoir lu vos arguments éloquentes, il est plus avantageux pour moi de prendre ce gaillard au collet ou de me dépêcher à établir entre nous une harmonie naturelle des intérêts?

V

En contradiction avec la prétendue harmonie économique, les faits nous obligent à admettre qu'en prenant comme point de départ l'intérêt matériel privé comme but du travail, nous arrivons, non au bien général, mais à la discorde et à la destruction générales. Si, au contraire, le principe et le but du travail sont placés dans l'idée du bien commun, comprise selon son vrai sens moral, i. e. l'idée du bien de tous et de chacun et pas seulement d'une majorité — cette idée contiendra aussi la satisfaction de chaque intérêt particulier dans ses propres limites.

Du point de vue moral, tout homme, qu'il soit agriculteur, écrivain ou banquier, doit travailler en reconnaissant et en désirant que son travail soit utile à tous; il doit le considérer comme un devoir, comme l'accomplissement de la volonté divine, comme un service pour le bien-être universel de ses semblables; mais, précisément parce que ce devoir est général, cela présuppose que tous doivent considérer la personne en question de la même manière, c'est-à-dire la traiter non comme un moyen, mais comme une fin ou un but de l'activité de tous, — que le devoir de la société est de reconnaître et de garantir à chacun de ses membres le *droit* de jouir sans trouble d'une existence humaine *digne*, tant pour lui-même que pour les siens. Une existence digne est compatible avec la pauvreté volontaire, celle que prêchait saint François et que pratiquent nos pèlerins-voyageurs; mais elle est incompatible avec un travail qui réduit toute la raison d'être de l'homme au rôle d'un simple instrument de production ou de transport de richesses matérielles. Voici quelques exemples : « Nous observons le travail des *kriuchniks*

(crocheteurs, portefaix); les malheureux Tartares, demi-nus, épuisent leurs forces; il est pénible de voir le dos courbé s'affaisser brusquement sous le poids de huit à dix-huit pouds (seize kilos environ par pouds); je n'exagère pas le dernier chiffre; ce travail de galériens est payé à raison de cinq roubles pour mille pouds; le plus qu'un de ces portefaix peut gagner par journée de vingt-quatre heures, c'est un rouble, et cela en travaillant comme un bœuf et en s'éreintant; bien peu peuvent supporter semblable travail plus de dix ans et ces bipèdes bêtes de somme deviennent des estropiés et des paralysés » (*Novoïé Vremya*, n° 7356). Ceux qui n'ont pas vu les « kriuchniks » du Volga ont certainement vu les porteurs des grands hôtels qui, haletants et épuisés portent jusqu'aux quatrième ou cinquième étages des coffres pesant bon nombre de pouds; et ceci, dans notre siècle de machines et de toutes sortes de perfectionnements. Personne ne paraît frappé par cette absurdité évidente : un voyageur arrive dans un hôtel avec son bagage; monter l'escalier serait un exercice utile pour lui, il prend l'ascenseur, tandis que son bagage, pour lequel on pourrait croire que l'ascenseur a été fait exprès, est chargé sur les épaules d'un porteur, lequel apparaît ainsi non pas même comme l'instrument d'un autre homme, mais comme l'instrument de son bagage — instrument d'un instrument.

Le travail qui est exclusivement et grossièrement mécanique ou comporte un déploiement excessif de force musculaire est incompatible avec la dignité humaine; est pareillement incompatible avec celle-ci et immoral le travail qui, tout en n'étant pas en lui-même accablant ou dégradant, se prolonge toute la journée et absorbe tout le temps et toutes les forces de l'ouvrier, de sorte que les rares heures de loisir qui lui restent sont nécessairement consacrées au repos physique et qu'il ne lui reste ni temps ni énergie pour des pensées ou considérations de l'ordre idéal ou spirituel⁴. Outre les heures de repos, il y a, certes, des jours entiers de repos, dimanches et jours de fêtes; mais le travail physique épuisant et abrutissant des jours de semaine produit aux jours de repos une réaction naturelle — une frénésie de se plonger dans la dissipation et l'oubli de soi, et les jours de repos sont consacrés à satisfaire cette frénésie.

« Ne nous arrêtons pas longtemps, pourtant à l'impression que produisent des faits isolés accessibles à notre observation, même s'ils sont nombreux; considérons les statistiques et demandons-nous dans quelle mesure les salaires suffisent à satisfaire les he-

4. Les conducteurs des tramways de Pétersbourg travaillent plus de dix-huit heures par jour pour un salaire de vingt-cinq ou trente roubles par mois (voir *Novoïé Vremya*, n° 7357).

soins indispensables des ouvriers. Laissant de côté le taux des salaires dans les différentes industries, la qualité de la nourriture, les dimensions du logement, etc., nous ne demanderons aux statistiques que le rapport entre la durée de la vie humaine et le travail fourni. Voici la réponse : les cordonniers vivent en moyenne 49 ans; les typographes, 48,3; les tailleurs, 46,6; les menuisiers, 44,7; les forgerons, 41,8; les tourneurs, 41,6; les maçons, 33; la longueur moyenne de la vie des employés, des capitalistes, du clergé, des commerçants en gros est de 60 à 69 ans⁵. Prenons, maintenant les chiffres relatifs à la mortalité en relation avec la dimension des logements et le montant des loyers dans les différents quartiers de la ville : nous verrons que dans les quartiers de la ville où vit une population pauvre, principalement des ouvriers, payant de bas loyers, la mortalité est de loin supérieure à celle des quartiers où il y a un nombre relativement élevé de gens riches. Pour Paris, c'est Villermé qui a établi cette proportion déjà dans les vingt premières années du XIX^e siècle; il a calculé que, pour les cinq années 1822 à 1826, dans le II^e arrondissement de Paris, où le loyer moyen annuel était de 605 francs, il y avait un décès sur 71 habitants, tandis que dans le XII^e, où le loyer moyen était de 148 francs, il y avait un décès sur 44 habitants. Des données semblables existent pour bien d'autres villes; notamment Pétersbourg⁶. D'où, la conclusion exacte que voici : « Celui qui ne tient pas l'ouvrier pour un simple instrument de production, mais reconnaît en lui, comme en tout autre être humain, une personnalité libre et une fin en elle-même, ne peut considérer comme normal une vie moyenne de quarante ans, alors que les gens des classes aisées parviennent en moyenne à soixante ou soixante-dix ans; c'est cette vie, aussi longue que possible dans les conditions sociales actuelles, que nous tenons pour normale. Tout fléchissement en dessous de ce niveau, à moins qu'il ne soit dû à des caractères particuliers du travail donné, doit être attribué à l'excès de travail ou à l'insuffisance de ressources ne permettant pas de satisfaire les besoins les plus essentiels et les exigences minimales de l'hygiène concernant la nourriture, le vêtement et l'habitation⁷.

La valeur absolue de l'homme est basée, nous le savons, sur la possibilité, inhérente à sa raison et à sa volonté de perfectionnement infini ou, selon l'expression patristique, la possibilité de divinisation (*θεωσις*). Cette possibilité ne se réalise pas en acte d'une manière complète et immédiate, car, s'il en était ainsi,

5. L'auteur cité s'en rapporte ici à Hanshofer : *Lehrbuch der Statistik*. Tous les chiffres donnés semblent se rapporter à l'Europe occidentale.

6. A. A. Isaev, *Principes de l'économie politique*, 2^e éd., pp. 254-255.

7. *Ibid.*, p. 226.

l'homme serait déjà égal à Dieu — ce qui n'est pas le cas. Cette possibilité intérieure latente *devient* de plus de plus réalité, et elle ne le peut que dans des conditions réelles déterminées. Un homme ordinaire, abandonné pendant de nombreuses années sur une île inhabitée ou dans une réclusion solitaire absolue, est non seulement privé de la possibilité de s'améliorer moralement et spirituellement, mais manifeste, on le sait, une régression rapide et caractéristique vers l'état de la brute. De même, l'homme qui est absorbé complètement par le travail physique, s'il ne devient pas tout à fait sauvage, ne peut, en tout cas, penser à réaliser activement sa valeur humaine suprême. Dès lors, le point de vue moral exige que chaque homme ait non seulement des moyens d'existence assurés (par exemple vêtements et habitation chaude et aérée) et un repos physique suffisant, mais encore qu'il puisse jouir des *loisirs* requis pour son perfectionnement spirituel : ceci, et rien que ceci, est *absolument* essentiel pour tout paysan ou ouvrier; *tout ce qui serait au-delà viendrait du malin.*

Les adversaires d'une amélioration des rapports sociaux et économiques selon les exigences de la moralité insistent sur la considération suivante : ils soutiennent que le seul moyen de procurer aux ouvriers, outre une existence matérielle assurée, les loisirs voulus pour leur développement moral et intellectuel serait de réduire le nombre d'heures de travail sans réduire les salaires; et ceci amènerait, disent-ils, une réduction de la production, c'est-à-dire une perte ou une décadence économique. Concédon's *provisoirement* que la réduction des heures de travail, les salaires demeurant identiques, conduirait inévitablement à une réduction de la production; mais pourquoi une réduction *temporaire* de la production serait-elle nécessairement une perte ou une décadence économique ? Si, vraiment, on réduit le temps de travail à une certaine norme, les raisons positives qui conditionnent l'augmentation de la production continueront à exercer leur effet; de telles causes se trouvent dans les perfectionnements techniques, le rapprochement de régions et de pays dû à de nouveaux moyens de communications, les relations de plus en plus intimes entre les différentes classes, — toutes causes qui, pour le tout ou pour partie, sont indépendantes des salaires et du temps de travail. La quantité totale de la production commencera de nouveau à croître; même au temps où cet accroissement n'aura pas encore atteint le niveau antérieur, la production des objets de première nécessité pour la vie individuelle ou celle de l'État ne sera, c'est évident, pas réduite et la diminution affectera exclusivement les objets de luxe. Ce ne sera pas un bien grand malheur pour la société si les montres d'or, les jupes de satin et les chaises de velours deviennent deux ou trois fois plus chères. Mais, dira-t-on, la réduction du temps de travail, avec des salaires demeurant iden-

tiques, représentera une perte pour les entrepreneurs. Sans pertes pour quelqu'un, on ne peut en général rien faire; mais peut-on tenir pour un malheur ou pour une injustice que tel patron capitaliste gagne un demi-million au lieu d'un million, un dividende de cinquante mille au lieu de cent mille? Cette classe sociale, sans aucun doute importante et nécessaire, ne consiste pas inévitablement en hommes avarés, cupides et égoïstes; pour ma part, je connais plusieurs capitalistes entièrement exempts de semblables vices; et ceux qui ne le sont pas ont le droit que la société les plaigne, non qu'elle témoigne de la connivence vis-à-vis d'un état d'âme aussi anormal et dangereux.

Les déclamations véhémentes, inspirées par un vil sentiment d'envie, que profèrent certains socialistes contre les riches inspirent la nausée; l'exigence de l'égalité stricte des fortunes est déraisonnable jusqu'à l'absurdité⁸. Mais autre chose est d'attaquer la richesse particulière comme si elle était un mal en soi, ou d'exiger que la richesse, bien relatif, s'harmonise avec le bien commun conçu à la lumière du principe moral absolu. Autre chose est d'aspirer à un nivellement impossible et inutile des fortunes, ou, tout en conservant l'avantage d'une plus grande fortune à celui qui la possède, de reconnaître à tous le droit d'avoir les moyens nécessaires pour une existence humaine digne. En dehors même des conclusions erronées que les adversaires d'une moralisation des relations économiques déduisent de leur affirmation fondamentale, ils se trompent dans cette affirmation même. La réglementation des heures de travail et du montant des salaires n'a pas nécessairement pour effet de réduire la production (même pas pour les articles de luxe) ou de causer aux entrepreneurs des pertes correspondantes; il en serait ainsi si la quantité (pour ne pas parler de la qualité) de la production dépendait entièrement du nombre des heures employées pour celle-ci; aucun économiste réfléchi et de bonne foi n'oserait affirmer une absurdité aussi monstrueuse. Il est aisé de comprendre qu'un

8. On a souvent observé comment sont diamétralement opposés le socialisme et le christianisme, mais l'essence de cette opposition est généralement mal comprise. La remarque vulgaire disant que le socialisme exige que les pauvres dépossèdent les riches, tandis que le christianisme voudrait que les riches donnent aux pauvres, est plus spirituelle que profonde; l'opposition est bien plus intime et réside dans l'attitude morale à l'égard des riches : le socialisme les envie; l'Évangile les plaint; il les plaint à raison des obstacles qu'oppose au perfectionnement moral leur liaison avec Mammon : « Il est difficile aux riches d'entrer dans le Royaume de Dieu. » Mais le socialisme comprend ce royaume lui-même, c'est-à-dire le bien et la béatitude suprêmes, comme ne consistant en rien d'autre que la richesse, pourvu qu'elle soit distribuée autrement. Ce qui, pour le christianisme, est un obstacle est, pour le socialisme, une fin : si ceci n'est pas une antithèse, je ne sais pas ce qu'il faut désigner par ce nom.

ouvrier épuisé, découragé, aigri par un travail excessif peut produire en seize heures moins qu'il ne produirait en huit heures, s'il travaillait avec zèle, ayant la conscience de sa dignité humaine et l'assurance des liens moraux qui l'unissent à la société et à l'État, lesquels veillent à ses intérêts et ne l'exploitent pas. Ainsi, la moralisation des relations économiques entraînerait en même temps un progrès économique.

VI

Quand elle s'occupe de l'organisation des rapports entre les hommes — en l'espèce, des rapports économiques —, la philosophie morale n'a pas en vue les formes et les déterminations particulières et concrètes; celles-ci seront imposées par la vie elle-même et réalisées par l'activité des spécialistes professionnels autorisés, théoriciens et praticiens; elle n'a en vue que ces *conditions* immuables qui dérivent de l'idée même du bien et en dehors desquelles aucune organisation concrète ne peut être morale. Pour nous, du point de vue éthique, une organisation sociale n'a de valeur et d'intérêt, que pour autant que s'y incarne le principe moral, que s'y *justifie le bien*. Faire des projets et des prophéties n'est pas l'affaire de la science philosophique; elle ne peut ni proposer des plans déterminés d'organisation sociale, ni même savoir si, en général, les individus et les nations cherchent à organiser leurs relations conformément aux exigences du principe moral absolu. Les problèmes qui la concernent sont aussi clairs et indépendants des circonstances extérieures que les problèmes des mathématiques pures : à quelles conditions le segment d'un prisme triangulaire est-il égal à trois pyramides ? A quelles conditions les relations sociales dans une sphère donnée correspondent-elles aux exigences du principe moral et assurent-elles la stabilité et le perfectionnement moral continu d'une certaine société ?

Nous connaissons déjà deux conditions requises pour que les relations sociales dans le domaine du travail matériel deviennent morales. La première condition, générale, c'est que le domaine de l'activité économique ne soit pas séparé et posé comme indépendant et se suffisant à lui-même. La deuxième condition, plus spéciale, c'est que la production ne se réalise pas aux dépens de la dignité humaine des producteurs, qu'aucun d'eux ne devienne un pur instrument de production et qu'à chacun d'eux soient assurés les moyens matériels d'existence et de développement dignes. La première exigence a un caractère religieux : ne pas placer Mammon à la place de Dieu, ne pas tenir la richesse maté-

rielle pour un bien indépendant et pour le but final de l'activité humaine⁹, même dans la sphère économique. Le seconde est une exigence d'humanité : avoir pitié de ceux qui travaillent et sont accablés et ne pas les estimer à un moindre prix que des choses sans âme. A ces deux conditions s'en ajoute nécessairement une troisième, à laquelle, à ma connaissance, personne n'a encore prêté une attention sérieuse dans cet ordre d'idées : j'entends les devoirs de l'homme, en tant qu'agent économique par rapport à cette même nature matérielle qu'il est appelé à cultiver; ce devoir est indiqué directement dans le commandement du travail : cultiver la terre¹⁰. Cultiver la terre signifie non en abuser, l'épuiser, la dévaster, mais l'améliorer, lui donner une plus grande puissance et plénitude d'être. Ni nos semblables, ni la nature matérielle ne doivent être seulement un instrument passif et impersonnel de la production économique et de l'exploitation. Prise en elle-même ou à part, elle n'est pas le but de notre activité, mais elle entre dans ce but comme une partie distincte et indépendante; sa position subordonnée par rapport à la Divinité et à l'humanité ne la fait pas dépourvue de droits; elle a droit à notre aide pour la transformer et pour l'élever; les choses sont sans droits, mais la nature ou la terre n'est pas seulement une chose, elle est une substance matérielle que nous pouvons et que, par conséquent, nous devons contribuer à spiritualiser. Le but du travail, en ce qui concerne la nature matérielle, ne consiste pas à l'utiliser pour procurer des choses ou de l'argent, mais à la perfectionner — à animer ce qui est sans vie, à spiritualiser ce qui y est matériel. Les méthodes par lesquelles ceci pourra être atteint ne peuvent être indiquées ici; elles sont du domaine de l'art (au sens large du grec τέχνη). Mais ce qui est essentiel, c'est le point de vue, la disposition intime de l'esprit et la direction de l'activité qui en résulte : *sans amour pour la nature en elle-même, il est impossible de réaliser l'organisation morale de la vie matérielle.*

Le rapport de l'homme à la nature matérielle peut revêtir un triple aspect : la soumission passive à la nature telle qu'elle existe; une lutte active contre elle, sa conquête et son utilisation comme instrument indifférent; enfin, l'affirmation de son état idéal, *de ce qu'elle doit devenir par l'intermédiaire de l'homme.* La première relation est totalement injuste et à l'égard de l'homme et

9. Le fait de reconnaître la richesse matérielle comme la fin de l'activité économique peut être appelé le péché originel de l'économie politique, puisqu'il remonte jusqu'à Adam myth.

10. Les mots hébraïques *laobod ef gaadama* (Gen., III, 23) signifient littéralement : « pour servir la terre » — servir, non dans le sens d'un culte religieux (bien que le mot *obod* s'emploie aussi dans ce sens), mais dans le sens dans lequel les anges sont au service de l'humanité ou un instituteur au service des enfants, etc.

vis-à-vis de la nature : à l'égard de l'homme, parce qu'elle le prive de sa dignité spirituelle, le faisant esclave de la matière; vis-à-vis de la nature, parce que, en s'inclinant devant elle dans sa condition présente, imparfaite et pervertie, l'homme lui enlève tout espoir de perfection. La seconde, relation négative vis-à-vis de la nature, est relativement normale, comme une situation temporaire et transitoire, parce qu'il est clair que, pour donner à la nature l'aspect qu'elle doit avoir, nous devons d'abord la condamner telle qu'elle est, selon l'aspect qu'elle *ne doit pas* avoir. Mais, seule est absolument normale et définitive la troisième relation, relation positive, dans laquelle l'homme use de sa supériorité sur la nature pour l'élever elle-même et, tout à la fois, s'élever lui-même. On remarquera aisément que cette triple relation de l'homme vis-à-vis de la nature terrestre est une répétition, sur une échelle élargie, du rapport qu'il a avec sa propre nature matérielle; ici, aussi, nous distinguons nécessairement un rapport anormal (passif) un rapport normal (positif et actif) et la transition du premier au second (négativement actif); l'homme charnel se soumet et se rend à la vie matérielle dans son état indu et perverti; l'ascète lutte contre la chair pour la maîtriser; l'homme parfait, étant passé par cette lutte, ne détruit pas sa vie corporelle, mais atteint sa transfiguration, sa résurrection et son ascension. Tout comme l'ascétisme ou la maîtrise de la chair dans la vie individuelle, la lutte contre la nature terrestre extérieure et sa soumission à la vie commune de l'humanité ne sont qu'une transition nécessaire et non pas une forme définitive de l'activité : l'activité normale, c'est de cultiver la terre, *de lui donner des soins*, en vue de son renouvellement et de sa régénération futurs.

VII

La *cause efficiente* du travail, ce qui fait travailler, se trouve dans les *besoins* de l'homme; cette cause agit dans tous les facteurs de la production qui tantôt apparaissent comme sujets, tantôt comme objets de ces besoins : l'ouvrier, à titre d'être vivant, a besoin des moyens d'existence, et, comme travailleur, il est objet du besoin du capitaliste, lequel, à son tour, comme employeur, est objet du besoin de l'ouvrier et, dans ce sens, est la cause efficiente immédiate de son travail; les mêmes personnes, à titre de producteurs, se trouvent dans une relation semblable vis-à-vis des consommateurs, etc.

La cause *matérielle* (et instrumentale) du travail et de la production se trouve, d'une part, dans les forces de la nature, et, d'autre part, dans les différentes capacités et forces de l'homme.

Mais ces doubles causes économiques (efficiente et matérielle), étudiées par l'économie politique et par la statistique de points de vue différents, sont physiquement illimitées et moralement indéfinies. Les besoins peuvent s'accroître et se compliquer à l'infini; besoins et capacités peuvent être de valeurs différentes; enfin, les forces de la nature peuvent être utilisées dans les directions les plus variées. Tout cela mène à des questions pratiques auxquelles l'économie politique, en tant que science limitée à l'aspect matériel et réel des choses, ne peut donner aucune réponse. Certaines personnes ont besoin de pornographie, est-ce que ce besoin doit être satisfait par la production de livres ou de tableaux indécents, de spectacles immoraux? Tels autres besoins, telles autres facultés aussi ont un caractère évidemment pervers; ainsi, chez bien des gens, certaines qualités positives de l'esprit et de la volonté dégénèrent en une capacité spéciale d'arranger adroitement des affaires d'escroqueries à l'intérieur même des limites de la légalité; faut-il permettre le libre développement de cette capacité et sa transformation en une profession spéciale ou en une branche de travail? A ces questions, l'économie politique, comme telle, ne peut, évidemment, rien répondre, cela ne la concerne nullement; cependant, cela concerne directement les intérêts reconnus de la société, laquelle ne peut s'en tenir seulement à l'aspect matériel et réel des phénomènes, mais doit les soumettre à une causalité supérieure, en marquant une distinction entre les besoins et facultés normaux et anormaux, entre l'utilisation normale et anormale des forces de la nature. Comme l'existence de fait des besoins, d'une part, des forces et facultés, de l'autre, ne résout point la question pratique de savoir dans quelle mesure il faut satisfaire les premiers et utiliser les secondes, il faut s'adresser au principe moral pour résoudre cette question et déterminer au juste ce qui *doit* être fait. Ce principe ne crée pas les facteurs et les éléments du travail, mais il montre comment il faut traiter ceux-ci, déjà existants. De là procède une nouvelle conception du travail, à la fois plus générale et plus déterminée que celle qui était fournie par l'économie politique, comme telle. Pour celle-ci, le travail est une activité de l'homme dérivant de ses besoins, conditionnée par ses facultés, appliquée aux forces de la nature, et ayant comme but la production de la richesse la plus grande possible. Mais, du point de vue moral, *le travail est une interaction mutuelle de l'homme et du monde matériel qui doit, en accord avec les exigences morales, assurer à tous et à chacun les moyens nécessaires pour mener une existence digne et pour pouvoir se perfectionner dans tous les domaines, devant, enfin, dans sa destination définitive, transfigurer et spiritualiser la nature matérielle*. Telle est l'essence du travail envisagé du point de vue de sa causalité supérieure — des causes formelle et finale — sans

l'action desquelles les deux causes inférieures demeurent pratiquement indéfinies.

Les conditions de la vie économique normale s'éclairciront en analysant les idées de *propriété* et d'*échange*.

VIII

Toutes les questions graves de la vie économique sont étroitement liées à l'idée de la propriété, laquelle, en elle-même, appartient, pourtant, plutôt au domaine du droit, de la moralité et de la psychologie qu'à celui des rapports économiques. Déjà ce fait seul montre clairement combien il est faux d'essayer de concevoir les phénomènes économiques comme constituant un domaine indépendant et fermé.

Le dernier fondement de la propriété, comme le reconnaissent avec raison tous les philosophes sérieux des temps modernes, se trouve dans la nature même de la personne humaine. Déjà, dans le contenu de l'expérience psychique interne, nous distinguons nécessairement *nous-même* de ce qui est *nôtre*, — nous distinguons toutes nos idées, nos sentiments, nos désirs, que nous considérons comme nous appartenant, de nous-mêmes, qui pensons, sentons, désirons. La relation y est double. D'une part, nous nous plaçons au-dessus de ce qui est nôtre, car nous reconnaissons que notre existence n'est nullement limitée ou épuisée par aucun de nos états d'âme, que *telle* idée, *tel* sentiment, *tel* désir peuvent disparaître, tandis que nous-mêmes nous subsistons. Ceci est l'expression fondamentale de la personnalité humaine en son caractère formel absolu, indépendamment de la question métaphysique concernant l'âme comme substance. Mais, d'autre part, nous savons que, si l'on nous enlevait tous les états de notre âme en général, nous deviendrions un vide; de sorte que, pour la réalité et la plénitude de l'existence, il ne suffit pas d'être « sa propre personne », mais il est nécessaire d'avoir « ce qui est sien ». En outre, même dans cette sphère psychique intérieure, ce « sien » n'est pas toujours la propriété absolue de la personne et n'est pas toujours attaché à celle-ci dans la même mesure.

Il y a des étapes psychiques qui par leur contenu expriment de la manière la plus intime, la plus directe et la plus immédiate ce qui est essentiel et fondamental dans l'individu donné et se présente, dans un certain sens, comme inséparable de lui. Ainsi, par exemple, quand quelqu'un a une foi en Dieu ferme et inébranlable, cette foi est sa propriété inaliénable, — non en ce sens qu'il devrait toujours avoir présente dans l'esprit l'idée affirmative de Dieu avec les sentiments et aspirations correspondants, mais seu-

lement dans ce sens que chaque fois que l'idée de Dieu surgit effectivement en son âme, ou chaque fois que se pose devant lui la question de Dieu, une réponse positive déterminée, accompagnée d'états de sentiment et de volonté correspondants, doit s'en suivre inmanquablement. Au contraire, d'autres états d'âme ne sont que des réactions superficielles et transitoires de la personne à l'égard des influences extérieures, — fortuites par leur contenu comme par leur origine, bien que conditionnées par une association d'idées plus ou moins complexe et par d'autres mouvements de l'âme et du corps; c'est ainsi que lorsqu'une personne en vient à penser aux avantages ou aux inconvénients du cyclisme, à désirer un verre de bière ou à s'indigner à propos de quelque communication mensongère des journaux, etc., il est évident que de tels états fortuits sont très faiblement liés à la personne à laquelle ils appartiennent et que, lorsqu'ils viennent à disparaître, celle-ci ne perd rien et n'éprouve aucun changement essentiel. Enfin, il y a tels états psychiques où, indépendamment de leur contenu et de la manière dont ils se produisent, l'on ne peut constater aucune réaction effective de l'être individuel qui les éprouve, de sorte que leur appartenance même à cet être doit être tenue pour illusoire; à cette catégorie appartiennent les faits, très difficiles à expliquer en théorie, mais indiscutables en pratique, d'idées, de sentiments et de désirs *suggérés* (par hypnose ou autrement) et les actes qui en dérivent. Mais, sans s'arrêter à ces phénomènes exceptionnels, il suffit d'indiquer le fait que, tant en théorie qu'en pratique, tout le monde reconnaît qu'il y a certains actes qui ne sont pas imputables à ceux qui les ont accomplis; comme la plupart de ces actes sont pourtant conditionnés de la part de celui qui agit par des idées, des sentiments et des tendances correspondants, la reconnaissance de cette non-imputabilité implique que certains états psychiques n'appartiennent pas à la personne qui les éprouve, ne lui sont pas propres.

Ainsi, déjà dans le domaine de la vie interne psychologique, nous ne trouvons qu'une propriété relative et de degrés différents, à commencer par le « trésor » où l'homme « met son âme » et qui peut, cependant, lui être enlevé, pour finir par tels états qui se manifestent comme ne lui appartenant que dans un sens tout à fait factice. C'est une relativité semblable que nous trouvons en ce qui concerne la propriété externe. Son objet le plus proche, c'est notre propre corps, lequel, cependant, n'appartient à l'homme que plus ou moins; ceci est vrai, d'abord dans ce sens naturel que la personne ne peut considérer comme lui étant propres au même degré tels organes ou parties du corps sans lesquels la vie terrestre est tout à fait impossible (e. g. la tête ou le cœur), ou bien tels autres organes sans lesquels la vie est possible mais dépourvue de charme (e. g. « la prunelle de l'œil »), ou

encore tels organes dont la perte ne constitue aucun malheur (e. g. un doigt amputé, un dent arrachée, sans parler des ongles, des cheveux, etc.). Or, si la liaison réelle de la personne avec son corps est ainsi relative et inégale, il n'y a pas de fondement naturel pour regarder le corps comme sa propriété absolue, pour admettre une inviolabilité absolue du corps.

Mais, du point de vue du principe moral absolu, l'inviolabilité corporelle d'une personne ne constitue pas quelque chose de distinct et d'indépendant, mais se trouve en liaison avec les normes générales et obligatoires pour tous; elle est, donc, incompatible avec la violation de ces normes. Si j'ai non seulement le droit, mais aussi le devoir de contenir par la force un homme qui outrage un être sans défense, je reconnais par là même aux autres le droit et le devoir d'exercer une semblable contrainte corporelle à mon égard dans un cas analogue.

Si, d'autre part, l'on conçoit la propriété dans le sens strict, comme *jus utendi et « abutendi » re sua* (droit d'user et d'abuser de sa propre chose), un tel droit n'est pas reconnu comme absolu par rapport à notre propre corps; de ce côté aussi, il est limité par des considérations justes concernant le bien commun, lesquelles se sont exprimées dans la législation pénale de tous les temps et de tous les pays. Si, par exemple, l'intégralité des forces physiques de l'homme est nécessaire pour la défense de la patrie, alors, un « abus » aussi léger de son propre corps que le fait de se trancher un doigt est déjà reconnu comme criminel. Même en dehors de semblables conditions spéciales, n'importe quel acte de disposition de son propre corps n'est pas permis à l'homme, loin de là.

Mais, quelles que soient les restrictions morales et sociales du droit de l'homme sur son propre corps, cependant, en tout cas, cette propriété lui appartient, tout comme ses états d'âme, en vertu de la liaison directe et naturelle, indépendante de sa volonté qui existe entre soi et ce qui est sien; cette propriété est incontestable. Quant aux choses extérieures, la raison de leur appartenance à telle ou telle personne, de leur appropriation par celle-ci n'est pas donnée immédiatement et exige une explication. Même quand il paraît y avoir un lien des plus intimes entre une personne et un objet, comme, par exemple, entre le vêtement nécessaire et la personne qui le porte, la question de la propriété demeure, cependant, ouverte, parce que ce vêtement peut ne pas être le sien et avoir été volé à un autre. Par ailleurs, une personne qui vit à Pétersbourg ou à Londres peut avoir une propriété immobilière en Sibérie orientale, qu'elle n'a jamais vue et ne verra jamais. Si, dès lors, la présence d'un lien réel très intime entre une personne et une chose (comme dans le premier cas) ne garantit aucu-

ment la propriété, alors que l'absence de tout lien réel (comme dans le second cas) ne constitue aucun obstacle au fait de la propriété, il s'ensuit que le lien réel est tout à fait dépourvu de relevance et que le droit de propriété doit avoir une base idéale. Selon la définition philosophique généralement admise, la propriété est un prolongement idéal de la personne dans les choses, une extension de la personne aux choses. Mais par quel moyen et sur quelle base s'effectue cette extension de soi sur une chose autre que soi et cette appropriation de cette chose comme sienne ? Ce ne peut être le fait seul de l'acte de la volonté personnelle ; un acte de volonté peut transférer un droit de propriété déjà existant (par donation, testament, etc.), mais il ne peut créer ce droit même. Le droit de propriété, selon ce qu'on admet ordinairement, ne naît que par deux moyens directs et originels : la possession et le travail. La possession au sens strict, c'est-à-dire sans aucun travail spécial (par exemple sans travail militaire, par la seule saisie dérivant d'un simple acte de volonté, donne naissance à un droit de propriété spécial, « le droit du premier occupant » (*jus primi occupantis*), mais ceci seulement dans des cas exceptionnels, se rencontrant de plus en plus rarement, où ce qui est pris de force n'appartient à personne (*res nullius*).

Le travail demeure, donc, selon l'opinion générale, la base essentielle de la propriété. Le produit de son propre travail, de son propre effort devient naturellement sien, devient propriété. Cependant, ce fondement, lui aussi, se révèle faible. S'il était suffisant, il faudrait reconnaître les enfants comme une propriété de la mère, qui les a produits non sans peine, ni efforts. On est obligé d'admettre des restrictions et d'exclure d'avance les êtres humains du nombre des objets de propriété, ce qui ne peut être fait qu'en vertu de principes entièrement étrangers au domaine économique comme tel. Ici surgit une nouvelle difficulté, plus importante encore. Il a été admis que les objets matériels seuls peuvent être objets de propriété, le travail, qui les produit, étant reconnu comme seule base de la propriété ; ce serait très bien, si le travail pouvait produire des choses, mais, en vérité, il ne produit pas des choses, mais une *utilité* dans les choses ; or, l'utilité est une relation, non une chose, et, donc, ne peut être objet de propriété. Dans le langage courant, datant des époques primitives, on a l'habitude de parler d'ouvriers faisant des choses ; mais n'importe qui, même ignorant de l'économie politique, comprend que les ouvriers se bornent à produire dans un objet matériel donné des changements, qui communiquent à cet objet quelques qualités relativement nouvelles, correspondant à certains besoins humains. Il est indubitable qu'ils travaillent non seulement pour le compte d'autres personnes, mais aussi pour le leur propre, que le travail doit satisfaire leurs propres besoins. « L'ou-

vrier est digne d'avoir sa nourriture ¹¹ » — c'est un axiome moral que personne ne peut honnêtement contester. Mais la question est de savoir sur quoi se base le droit de l'ouvrier de posséder ce qu'on appelle produits du travail. En effet, le travail, produisant non l'objet, mais une certaine qualité particulière de cet objet, inséparable de celui-ci, ne peut justifier le droit de propriété de ce qu'il n'a pas produit, de ce qui ne dépend pas de lui. L'entrepreneur se trouve dans la même situation que l'ouvrier par rapport à celui-ci, puisque de lui ne dépend que le travail de l'ouvrier et non la réalité du produit.

Donc, il n'existe pas de raison réelle, en vertu de laquelle le produit du travail devrait être la propriété de quelqu'un et nous devons, en conséquence, nous tourner vers des raisons idéales.

IX

Tout homme, en vertu de la valeur absolue de la personnalité, a le droit d'avoir les moyens d'exister dignement. Puisque, cependant, l'individu comme tel n'a ce droit que d'une manière potentielle et qu'il dépend de la société d'en procurer une réalisation effective, il s'ensuit que l'individu a une obligation correspondante à l'égard de la société — le devoir de lui être utile ou de travailler pour le bien commun. Ce n'est que dans ce sens que le travail est la source de la propriété : le travailleur a un droit de propriété incontestable sur ce qu'il a gagné par son travail.

Comme le salaire ne peut être réglé par la société (i. e. par le pouvoir commun ou par le gouvernement) que dans certaines limites exigées par le principe moral (de façon à ce qu'il ne tombe pas en dessous d'un certain niveau minimum), mais, comme il peut être défini avec une exactitude absolue, comme, d'autre part, les besoins et les conditions d'une existence digne ne constituent, même dans une société normale, qu'une quantité approximativement déterminée et constante, il devient possible à certaines personnes en particulier d'épargner ou d'accumuler des moyens matériels, c'est-à-dire de former un *capital*. Certes il y a une liaison encore moins visible et réelle entre le capital et la personne qui l'a accumulé qu'entre l'ouvrier et le chose qu'il a faite, mais la liaison idéale étroite et complète est évidente : le capital, comme tel, selon son essence générale — indépendamment des circonstances à raison desquelles il a été constitué dans des cas particuliers est un pur produit de la volonté humaine, car c'est d'elle que dépendait originellement de mettre en réserve

11. « Nourriture », bien entendu, au sens expliqué plus haut.

une partie des gains du travail ou de l'employer pour les besoins courants. C'est pourquoi il est juste de reconnaître le capital comme propriété *par excellence*¹².

Le concept de propriété contient l'idée de libre disposition de l'objet de propriété. Cette liberté doit-elle être absolue et inclure tant l'usage que l'abus de la propriété ? Puisque la réalisation d'un droit quelconque n'est possible que si la société la garantit, on ne voit pas la raison pour laquelle la société garantirait l'abus personnel d'un droit en contradiction du bien commun. De ce que la personnalité, conformément au principe moral, possède des droits absolus et inaliénables, il ne s'ensuit nullement que chaque acte de sa volonté soit l'expression d'un pareil droit inaliénable. Outre qu'elle est déraisonnable, une semblable supposition aboutirait à se ruiner elle-même, puisqu'une volonté qui enfreint tous les droits serait aussi dans ce cas inviolable et, par conséquent, il ne resterait aucun droit inviolable. Or, s'il est permis et même obligatoire d'empêcher quelqu'un d'user mal de ses mains (par exemple pour commettre un meurtre), il est aussi permis et obligatoire de l'empêcher d'user mal de sa propriété au détriment du bien commun ou de la justice sociale¹³.

La seule question est de savoir ce qu'on entend comme abus appelant l'intervention du pouvoir public ? Le socialisme voit semblable abus dans toute transmission d'un bien acquis par le travail à une autre personne, par héritage ou testament ; cette transmission d'avantages économiques à ceux qui ne les ont pas personnellement gagnés est considérée comme l'iniquité par excellence et la source de toutes les misères sociales. Mais, bien que la transmission héréditaire de la propriété ait en réalité des inconvénients réels, ils disparaissent en présence de l'aspect positif de cette institution qui dérive nécessairement de la nature même de l'homme. La chaîne ininterrompue du progrès de l'humanité se tient par la succession consciente de ses chaînons. Tant

12. J'ai indiqué la source du capital dans un schéma normal la plus simple. Mais, quelles que soient les anomalies de toute espèce qui puissent accompagner la formation et l'accroissement du capital dans la vie actuelle, le rôle joué par la volonté ou par la force de l'esprit demeure en tout cas essentiel. Puisqu'il n'y a pas de doute que toute richesse peut être gaspillée, le simple fait de la conserver est un évident mérite de volonté de la part de qui conserve ; ce mérite est nul en comparaison de mérites d'un ordre différent et plus élevé, mais, faute de ceux-ci, il a certainement son importance propre.

13. Même le droit romain, malgré son individualisme en ce domaine, n'a pas laissé la formule absolue citée ci-dessus sans une restriction importante : « *Proprietas est jus utendi et abutendi re sua quatenus juris ratio patitur* » : la propriété est le droit d'user et d'abuser de sa chose dans la mesure où c'est compatible avec le sens (ou la base rationnelle) de la justice. Mais le sens de la justice exige précisément que l'arbitraire du particulier soit limité par le bien commun.

que durera le travail d'élaboration de l'unité future de l'ensemble intégral, le développement même de cette élaboration exige une dépendance morale mutuelle des générations, en vertu de laquelle non seulement l'une suit l'autre, mais encore l'une *hérite* de l'autre. Si n'intervenait pas cette transmission intentionnelle et volontaire de ce qui a été gagné, il n'y aurait qu'une succession physique de générations, la dernière renouvelant la vie de la précédente, comme c'est le cas chez les animaux. Certes, la chose importante entre toutes, c'est l'accumulation continuelle d'un héritage spirituel; mais, puisqu'il n'est donné qu'à un petit nombre d'hommes de transmettre à la postérité universelle des acquisitions spirituelles permanentes, et puisque les exigences morales sont les mêmes pour tous, c'est le droit et le devoir pour le grand nombre des hommes d'essayer d'améliorer les conditions matérielles de la vie pour leurs successeurs immédiats. Ceux qui se consacrent entièrement au service de l'avenir universel et l'anticipent déjà comme un idéal ont le droit d'invoquer le précepte évangélique de ne prendre aucun souci du lendemain; pour imiter les lys des champs, il faut avoir leur candeur, et pour imiter les oiseaux du ciel, il faut être capable de voler aussi haut qu'eux. Mais à défaut de l'une ou de l'autre de ces qualités, l'insouciance pratique nous rend semblables, non aux lys ou aux oiseaux, mais, peut-être, seulement à cet animal qui, insouciant de l'avenir, ronge les racines du chêne qui l'abrite, ou même, à l'occasion dévore, au lieu de glands, ses propres petits.

Lorsqu'on traite d'une institution qui n'est pas immorale et a des fondements dans l'idéal, tout en ne correspondant qu'au niveau moyen de la moralité, aucun moraliste sérieux ne devrait perdre de vue cette vérité indiscutable qu'il est bien plus difficile à la société de s'élever au-dessus de ce niveau que de descendre en dessous de lui. Si même le socialisme et les théories semblables avaient en vue de faire de chaque homme un ange, elles échoueraient certainement; mais mener la masse humaine à un état de brutes n'est pas du tout difficile. Nier au nom d'un idéal moral absolu les conditions sociales nécessaires au progrès moral, cela signifie premièrement confondre, au mépris de toute logique, la valeur absolue et éternelle de *ce qui est en voie de se réaliser* avec la valeur relative du degré de réalisation comme développement temporel; en second lieu, cela implique une attitude irréfléchie à l'égard de l'idéal absolu, lequel, en dehors des conditions concrètes de sa réalisation, se réduit pour l'homme à un vain mot; en troisième lieu, cette rigidité soi-disant morale, ennemie de tout compromis, révèle l'absence du motif moral le plus fondamental et élémentaire de la pitié, et de la pitié précisément pour ceux qui en ont le plus besoin, envers les « moindres de ceux-ci ». Prêcher une morale absolue et en même temps reje-

toutes les institutions moralisantes, imposer des fardeaux trop lourds aux épaules faibles et sans secours de l'humanité moyenne, *ce n'est ni logique, ni réfléchi, ni moral.*

La propriété héréditaire est une réalisation permanente de rapports moraux réciproques dans le groupe social le plus intime et le plus fondamental, la famille. La richesse transmise par hérité est, d'une part, l'incarnation de la pitié des parents envers leurs enfants, s'exprimant par delà la tombe; c'est, d'autre part, un point d'appui concret pour le souvenir pieux qu'on garde aux parents décédés; à ces deux facteurs moraux en est lié un troisième, au moins en ce qui concerne l'espèce la plus importante de propriété, la propriété de la terre, le rapport de l'homme vis-à-vis de la nature extérieure, c'est-à-dire de la terre. Pour la plupart des hommes, ce rapport ne peut devenir moral qu'à condition d'avoir hérité une propriété terrienne. Peu nombreux sont ceux à qui il est donné de comprendre la nature terrestre et de l'aimer pour elle-même; mais, chacun s'attache naturellement au lieu de sa naissance, aux tombes de ses ancêtres et aux abris de son enfance; c'est là un lien moral qui étend jusqu'à la nature matérielle la solidarité humaine, réalisant ainsi le début de la spiritualisation de cette nature. Ce fait justifie à la fois l'institution de la propriété héréditaire et fournit une base pour la rendre dans l'avenir plus conforme aux exigences de la moralité. Il ne suffit pas de reconnaître le caractère idéal évidemment inhérent à cette propriété; il faut renforcer et développer ce caractère, le protégeant contre la prépondérance des motifs bas et égoïstes, prépondérance trop naturelle dans l'état actuel de l'humanité. Il y a lieu d'ériger des obstacles décisifs contre cette façon de se comporter avec la terre comme avec un instrument inerte d'exploitation cupide; il faut instituer en principe l'inaliénabilité des parcelles de terre transmises de génération en génération, en leur donnant une importance suffisante pour que chaque personne puisse garder une attitude morale envers la terre. On dira peut-être que, vu l'augmentation constante de la population, on ne pourra trouver assez de terre pour garder à chacun ce qu'il a, même partiellement, et pour en donner à ceux qui n'en ont pas; l'objection, malgré une apparence de sérieux, est soit irréfléchie, soit peu loyale; il serait évidemment absurde de proposer à titre de mesure absolue, distincte et indépendante, qu'un lot de terre inaliénable soit assuré à tous et à chacun; cette mesure ne peut et ne doit être prise qu'en liaison avec une autre réforme, à savoir de mettre un terme à cette méthode de culture rapace qui aboutira à ce que la terre manque non seulement pour tous, mais même pour aucun. Mais, si on se comporte de cette manière morale à l'égard de la terre, si on se met à la soigner comme un être qu'on aime, le minimum de terrain

suffisant à chacun peut devenir si réduit qu'il y aura assez de terre pour ceux qui n'en ont pas, sans faire d'injustice à ceux qui en ont.

Quant à l'accroissement illimité de la population, il n'est prescrit par aucune loi physique, encore moins par aucune loi morale. Il va sans dire qu'une condition économique normale n'est possible qu'en liaison avec une famille normale, celle-ci se basant sur un ascétisme rationnel et non sur des instincts charnels sans frein. L'exploitation immorale de la terre ne peut cesser tant que durera l'exploitation immorale de la femme. Si l'attitude de l'homme vis-à-vis de sa propre *maison* intérieure (tel est le nom que donne l'Écriture à l'épouse) est fautive, son attitude vis-à-vis de sa maison extérieure ne peut être correcte. Un homme qui bat sa femme peut-il soigner comme il faut sa terre ? Aussi, en général, l'essentiel de la solution morale de la question économique est intimement lié à tout le problème de la vie de l'homme et de l'humanité.

X

De même qu'il ne peut y avoir de vie physiologique sans échange mutuel de substance, ainsi il ne peut y avoir de vie sociale sans échange des choses (et des signes représentatifs de celle-ci). Ce domaine important des relations matérielles humaines est étudié en sa partie technique par l'économie politique, le droit financier et commercial, et n'entre dans le domaine de la philosophie morale que lorsque l'échange devient *fraude*. C'est une puérilité impardonnable que de prétendre juger les phénomènes et relations économiques en eux-mêmes, comme le font certains moralistes, — d'affirmer, par exemple, que l'argent est un mal, qu'il ne doit pas y avoir de commerce, que les banques doivent être abolies, etc... Les objets ainsi condamnés sont évidemment indifférents ou neutres, au point de vue moral, ne devenant un bien ou un mal que selon la qualité et la direction de la volonté qui les emploie. S'il faut renoncer à l'argent, comme à un mal, parce que bien des gens emploient l'argent pour le mal, nous devrions aussi renoncer au don de la parole articulée, puisque bien des gens s'en servent pour dire des obscénités, des fadaises et des inexactitudes; nous devrions aussi renoncer au feu, par crainte des incendies et à l'eau par crainte des noyades. Mais, en vérité, l'argent, le commerce et les banques ne sont pas un mal en eux-mêmes; ils deviennent un mal ou, plus exactement, une conséquence d'un mal déjà existant et la cause d'un nouveau mal, quand, au lieu de servir aux échanges nécessaires, ils servent une fraude cupide.

La racine du mal, ici comme dans toute la sphère économique, est une et la même : à savoir, que l'intérêt matériel, au lieu de servir, domine, au lieu d'être dépendant, s'affirme indépendant, au lieu de n'être que moyen, devient une fin. De cette racine envénimée jaillissent trois troncs malsains dans le domaine de l'échange : la falsification, la spéculation et l'usure.

Un manuel moderne d'économie politique donne du commerce une définition courante, d'après laquelle celui-ci est une affaire « consistant à acheter et à vendre des marchandises en vue du gain ». La description du commerce, comme achat et vente de marchandise est purement verbale, l'essentiel est le but qui est dit ici consister entièrement dans le profit du commerçant¹⁴. Mais, si le seul objet du commerce est le profit, toute falsification avantageuse de marchandises et toute spéculation fructueuse sera pareillement justifiée. Si, de même, le profit est le but du commerce, ce profit est aussi le but de cette opération qu'est le prêt d'argent; et puisque ce dernier est d'autant plus profitable qu'est élevé le taux de l'intérêt, l'usure illimitée sera aussi justifiée. Si, au contraire, de tels faits sont reconnus comme contraires à la norme morale, il faut aussi reconnaître que le commerce et l'échange en général ne peuvent être un moyen de profit privé qu'à condition que d'abord ils soient au service de l'ensemble de la communauté et accomplissent une fonction sociale pour le bien de tous. De ce point de vue, les anomalies économiques signalées ne peuvent être détruites que si leur racine morale est détruite. Mais, chacun comprend que la croissance non contrariée d'une plante fortifie ses racines et les étend en largeur et en profondeur, et que si les racines sont très profondes, il faut d'abord couper le tronc. Pour parler sans métaphores, la société normale, outre une lutte interne, purement idéale et verbale contre le vice de la cupidité, peut et doit opposer des mesures extérieures et concrètes à toutes les poussées luxuriantes de la cupidité illimitée, telles que sont la falsification commerciale, la spéculation et l'usure.

La falsification des marchandises, spécialement des objets de consommation indispensables, menace la sécurité publique et est non seulement immorale, mais positivement criminelle. Telle elle est reconnue à présent dans certains cas, mais ce point de vue doit être mis en œuvre d'une manière plus résolue. Dans une transformation générale du système pénal et pénitenciaire¹⁵, une poursuite plus serrée de ces méfaits spéciaux ne sera pas un

14. Bien entendu, je ne tiens pas l'auteur du manuel pour responsable de cette définition, puisqu'il se borne à rapporter ce qui est communément admis.

15. Voir plus haut, III^e partie, ch. vi.

acte de cruauté, mais de justice. En outre, il y a encore deux choses qu'il convient de ne pas oublier : d'abord, que ceux qui souffrent de ce mal, ce sont les pauvres et les ignorants, qui sont déjà assez déshérités; ensuite, que l'accomplissement sans entraves de ces crimes, comme de tous autres, est nuisible non seulement aux victimes, mais aux criminels eux-mêmes, qui peuvent voir une justification et un encouragement de leur immoralité dans la passivité de la société.

Les opérations financières basées sur des valeurs factices (les soi-disant « spéculations ») sont certainement plutôt une maladie sociale qu'un crime personnel et, dès lors, le tout premier remède c'est la prohibition des institutions qui fournissent un aliment à cette maladie.

Quant à l'usure, la seule méthode efficace pour l'abolir, c'est, évidemment, le développement universel d'un crédit normal, ayant pour objet non le gain, mais la bienfaisance.

En traitant des relations économiques qui doivent exister dans le domaine du travail, de la propriété et de l'échange, nous avons parlé tout le temps de la justice et du droit, conceptions qui étaient aussi présumées quand nous traitions de la question pénale. Les termes « justice » et « droit » ont, pour la plupart, le même sens; l'idée de justice, cependant, exprime seulement une exigence morale, et, par conséquent, appartient au domaine éthique, tandis que par le droit se définit un domaine spécial des relations — les relations juridiques. Est-ce que cette distinction n'est qu'un malentendu? Ou, si elle est fondée, quel en est le sens et la mesure? Nous tournant maintenant vers ce problème du rapport de la moralité et de la justice légale ou droit, nous pouvons remarquer, sans rien présumer quant au contenu de notre investigation, que ce problème est extrêmement vaste, car l'idée du droit englobe inévitablement toute une série d'autres idées : loi, autorité, contrainte légale, État. Ces idées, nous les avons déjà tenues pour acquises, quand nous avons parlé de l'organisation des relations sociales justes, puisqu'une telle organisation ne peut être réalisée par le seul enseignement de la doctrine morale.

CHAPITRE VIII

MORALITE ET JUSTICE LEGALE

- I. — *Le principe moral absolu, à titre de commandement ou d'exigence de la perfection, implique essentiellement la reconnaissance de l'élément relatif de la moralité, à savoir des conditions nécessaires pour atteindre cette perfection. — La prédominance comparative de cet élément relatif constitue la sphère des relations juridiques, tandis que la prédominance comparative du côté absolu constitue la sphère morale au sens strict.*
- II. — *La soi-disant contradiction entre droit et moralité (exemples et explications).*
- III. — *Degrés différents de conscience morale ou juridique. — Normes juridiques invariables, ou droit naturel. — Conservatisme juridique. — Progrès du droit ou tendance ferme de la législation dans le sens des normes juridiques conformes aux exigences morales, mais pas identiques à celle-ci.*
- IV. — *Etroite connexion entre moralité et droit, d'une importance vitale des deux côtés. — Confirmation verbale et étymologique de ce fait.*
- V. — *Différence entre moralité et droit : 1) caractère illimité de l'exigence purement morale et caractère limité de l'exigence juridique (sous ce rapport, le droit est la limite inférieure ou le degré minimum de la moralité); 2) le droit exige principalement une réalisation objective de ce minimum de bien, ou la suppression effective d'une certaine quantité de mal; 3) dans cette réalisation le droit admet la contrainte.*
- VI. — *Définition générale : le droit est une exigence par contrainte de la réalisation d'un minimum de bien, ou d'un ordre qui exclut certaines manifestations du mal. — Le fondement de ceci réside dans la moralité : l'intérêt moral exige la liberté personnelle, comme condition de la dignité humaine et de la perfection morale; mais, l'homme ne peut exister, ni, par conséquent, avoir la possibilité d'être libre et de se perfectionner, que dans la société; ainsi, l'intérêt moral exige que les manifestations extérieures de la liberté personnelle se conforment aux conditions d'existence de la société, c'est-à-dire non à la perfection idéale de certains, mais à la sécurité réelle de tous. — Cette sécurité n'est pas assurée par la loi morale*

elle-même, puisque celle-ci est inexistante pour les gens immoraux, et elle est assurée par la contrainte de la loi, qui exerce sa force à l'égard de ceux-ci.

VII. — *Droit positif.* — Définition, qui change avec l'histoire, comme d'un équilibre nécessaire et imposé entre deux intérêts moraux : liberté personnelle et bien commun. — Exigence morale pour chacun d'avoir la liberté d'être immoral; cette liberté est assurée par le droit positif (explications). — Limite nécessaire de l'action par contrainte de toute organisation collective.

VIII. — *Appréciation juridique du crime.*

IX. — *De la définition même du droit,* il résulte que l'intérêt du bien commun ne peut, dans chaque cas, que limiter la liberté personnelle, sans jamais pouvoir l'abolir. — D'où le caractère illicite de la peine capitale et de la détention perpétuelle.

X. — *Les trois caractères essentiels de la loi positive :* publicité, caractère concret, applicabilité réelle. — Sanction de la loi. — Autorité publique. — Les trois espèces de pouvoir : législatif, judiciaire, exécutif. — Pouvoir suprême. — L'État, comme incarnation du droit. — Limites à l'organisation juridique de l'humanité. — Transition à la question de la guerre.

I

Le principe moral absolu, à savoir le commandement ou l'exigence d'être parfait comme notre Père céleste est parfait, ou de réaliser en nous l'image et la ressemblance de Dieu, contient déjà dans son essence la reconnaissance de l'élément *relatif* dans le domaine moral, car il est clair que l'exigence de la perfection ne peut s'adresser qu'à un être imparfait; l'obligation pour lui de devenir semblable à l'être supérieur présuppose des états inférieurs et des degrés relatifs d'élévation. Ainsi, le principe moral absolu ou le bien parfait est pour nous, pour parler comme Hegel, « l'unité de nous et d'une autre chose qui est nôtre », une synthèse de l'absolu et du relatif.

L'existence du relatif ou de l'imparfait comme distinct du bien absolu est un fait insurmontable; le nier, confondre les deux termes ou affirmer leur identité par quelques tours d'adresse dialectiques et quelques élans mystiques, serait erroné.

Mais traiter la question d'une manière opposée, *séparer* le relatif de l'absolu comme deux domaines tout à fait distincts et n'ayant entre eux rien de commun, serait pareillement faux. D'un semblable point de vue dualistique, l'homme, dont les tendances vers l'absolu sont indissolublement liées à des conditions relatives, apparaît comme l'incarnation de l'absurdité. Le seul point de vue rationnel, que tout à la fois la raison et la conscience nous

obligent d'adopter, consiste à reconnaître que la dualité actuelle entre le relatif et l'absolu se résout pour nous en une unité libre et complète (aucunement en une identité vide ou état d'indifférence) par un développement réel et moral de la perfection, depuis la pierre rigide jusqu'à la liberté et à la gloire des enfants de Dieu.

A chaque degré de l'existence, le relatif est lié à l'absolu comme un moyen de procurer *concrètement* la perfection de tous; et cette liaison justifie le moindre bien, comme une condition du plus grand. En même temps, c'est aussi une justification du Bien absolu, qui ne serait pas absolu, s'il ne pouvait pas relier ou inclure d'une façon ou d'une autre tous les rapports réels. Et, à la vérité, nulle part dans le monde qui nous est accessible, nous ne trouvons ces deux termes séparés ou sous une forme pure : partout, le principe absolu revêt des formes relatives et le relatif est lié intérieurement à l'absolu et soutenu par lui; toute la différence consiste en une prédominance de l'un ou de l'autre aspect.

Lorsque deux espèces de rapports réels, ou deux domaines dans lesquels ils se réalisent, se délimitent et s'opposent l'un à l'autre, une signification absolue étant attribuée à l'un, une signification, relative seulement, à l'autre, nous pouvons avoir la certitude que cette opposition, elle-même, n'est que relative, que dans l'un et l'autre domaine, il n'y a pas de caractère nettement absolu, ni purement relatif, qu'il n'y a qu'un cas particulier de relation entre l'absolu et le relatif, relation différente comme forme et degré, mais identique en nature et comme but supérieur; qu'en outre, c'est ce rapport de l'un et l'autre vis-à-vis de l'absolu, qui constitue le lien positif ou l'unité des deux.

Dans les limites de la vie active ou pratique de l'humanité, il existe une opposition apparente entre le domaine moral proprement dit et celui de la justice légale; depuis les temps anciens, à commencer par les Cyniques païens et les Gnostiques chrétiens, et jusqu'à nos jours, cette opposition a été comprise comme absolue. La moralité seule a été tenue pour absolue, et la justice légale, comme un phénomène purement conventionnel, a été rejetée, au nom des exigences absolues. On sent immédiatement la fausseté de ce point de vue, mais la philosophie morale nous oblige, sans nous arrêter à ce sentiment qui, après tout, peut être illusoire, à considérer la véritable relation qu'il y a entre la moralité et la justice légale, du point de vue du Bien absolu. Ce bien est-il justifié par rapport à la justice? Quelqu'un qui prêterait attention à l'étymologie pourrait remarquer que la réponse est déjà toute contenue dans les termes de la question; plus loin, nous toucherons à cette circonstance philologique, mais elle ne doit pas, par elle-même, résoudre d'avance ce problème philosophique.

II

Dans ses leçons de Droit criminel, le professeur N. S. Tagantseff cite, entre autres, l'édit prussien suivant, datant de 1739 :

« Si un avocat, ou un procureur, ou toute personne semblable ose présenter une pétition à Sa Majesté Royale, personnellement ou par quelqu'un d'autre, il plaît à Sa Majesté que telle personne soit pendue sans merci et qu'à côté d'elle soit pendu un chien. »

La légalité ou la conformité au droit de cet édit est incontestable; en même temps, aussi indubitable est sa discordance avec les exigences élémentaires de la justice; la discordance paraît intentionnellement soulignée par l'extension du châtimement de l'avocat ou du procureur au chien, parfaitement innocent. Des cas semblables, bien que pas aussi flagrants, du désaccord de la moralité et du droit positif, de la justice et de la loi, se rencontrent fréquemment dans l'histoire.

La question se pose, donc, de savoir comment il faut considérer ce fait et lequel des deux principes en conflit nous devons adopter dans la vie pratique ? La réponse paraît claire. Les exigences morales présentent un caractère inhérent d'obligations absolues, lequel peut être tout à fait absent dans les prescriptions du droit positif. Dès lors, il paraît légitime de conclure que la question des rapports entre la moralité et la justice légale se résout par le simple rejet de cette dernière comme principe de nos actes : en conséquence, toutes les relations humaines doivent être ramenées à des actions réciproques purement morales, et le domaine des déterminations ou relations légales ou juridiques doit être entièrement rejeté.

Semblable conclusion est facile à imaginer, mais elle est aussi totalement dépourvue de sérieux. Cette « antinomie » ou opposition absolue entre la moralité et le droit n'a jamais soumis à aucune critique sérieuse ou approfondie son postulat fondamental. Il n'est que trop évident qu'un édit formellement légal, comme celui du roi de Prusse cité ci-dessus, est en contradiction avec les exigences de la moralité; mais il se peut aussi qu'il soit en contradiction avec les exigences du droit lui-même. La possibilité d'un tel conflit entre la légalité formelle de certains actes et l'essence de la justice légale deviendra plus compréhensible pour le lecteur, si je lui donne un exemple réel d'un conflit analogue entre le caractère formellement moral d'une action et la vraie nature de la moralité. Il a été rapporté, il n'y a pas longtemps, dans les journaux, qu'au centre de Moscou, rue Nikolskaïa, près de la chapelle de Saint-Panteleimon, la foule a hattu à mort et presque tué une femme soupçonnée d'avoir provoqué une maladie chez

un garçon au moyen d'une pomme ensorcelée; ces gens agissaient sans aucun but intéressé, ni considérations extérieures; ils n'avaient aucune hostilité personnelle à l'égard de cette femme, et aucun intérêt personnel à la battre; leur seul motif était le sentiment qu'un crime aussi criant que d'empoisonner par sorcellerie un petit innocent devait recevoir un juste châtement. Ainsi, on ne peut nier que leur conduite avait un caractère formellement moral, bien que chacun sera d'accord pour reconnaître que cet acte était essentiellement immoral. Mais si le fait que des crimes révoltants peuvent être accomplis pour des motifs purement moraux ne nous amène pas à rejeter la moralité elle-même, il n'y a pas de raison pour que des édits aussi essentiellement injustes, bien que légaux, que l'édit prussien de 1739 soient considérés comme motifs suffisants pour rejeter la légalité. Dans le cas du crime de la rue Nikolskaja, ce n'est pas le principe moral qui est en faute, mais seulement le développement insuffisant de la conscience morale de la foule demi-sauvage; dans le cas de l'absurde édit prussien, ce n'est pas l'idée de la justice légale ou du droit qui est en faute, mais seulement le faible degré de la conscience du droit du roi Frédéric-Guillaume. Cela ne vaudrait pas la peine d'être discuté, n'était la mauvaise habitude, qui s'est renforcée ces temps derniers, de faire des déductions générales contraires à la logique, basées sur des cas particuliers concrets, surtout dans le domaine juridique.

III

Ce ne sont pas la justice légale et la moralité qui sont en contradiction et incompatibles, mais les différents états de la conscience du droit et de la conscience morale. Mais, en dehors de ces états et de leurs manifestations concrètes, il existe, cependant, dans le domaine de la justice légale, tout comme dans celui de la moralité, des normes essentielles et permanentes, dont la réalité est reconnue, même inconsciemment, par l'esprit du mensonge, dans ses attaques sophistiquées contre la jurisprudence : « Les lois et les droits s'étendent sur l'humanité comme une éternelle maladie de la race; toutes les générations en sont atteintes, l'une après l'autre. La raison est devenue une absurdité et la clémence un malheur. Tu es un petit-fils, donc malheur à toi! Il n'est pas question de ce droit que chacun a obtenu en venant au monde. » Même Méphistophélès reconnaît ce droit *naturel* et se plaint seulement qu'il est ignoré¹. En réalité, c'est justement à ce droit

1. Outre le sens direct de cette remarque, on peut y voir une certaine prophétie sur la persécution qu'un quart de siècle après la mort de Goethe, l'idée de droit naturel a subie dans la science du droit. Il semble y avoir des signes montrant que cette persécution prendra fin bientôt.

qu'on se réfère chaque fois que surgit une question de droit. Il n'est pas possible de juger un fait appartenant au domaine du droit ou une manifestation quelconque de la justice légale, sans se référer à une conception générale ou norme du droit. Méphistophélès lui-même applique cette conception ou norme, quand il dit que certains droits et certaines lois sont devenues absurdes et nuisibles, qui étaient autrefois sensés et bienfaisants. Il n'indique ici qu'un aspect du cas, à savoir ce qu'on appelle le *conservatisme* du droit. Ce phénomène, lui aussi, a ses fondements rationnels, et les inconvénients qu'il implique et sur lesquels Méphistophélès s'attarde exclusivement, sont annulés par un autre phénomène, que l'esprit du mensonge ne mentionne point pour ses propres raisons, — à savoir le fait que la conscience du droit s'élève graduellement et que les institutions juridiques s'améliorent. Cet indiscutable *progrès* dans le domaine de la justice légale peut même être montré dans le cas de la loi injuste citée plus haut; je n'entends pas dire que des actes comme l'édit prussien de 1739 sont devenus absolument impossibles dans aucun pays d'Europe, et que la peine de mort, même pour les crimes les plus graves et les plus indiscutables, est depuis longtemps condamnée par les meilleurs représentants de la conscience juridique; je prétends que cet édit lui-même marquait un progrès incontestable par rapport aux coutumes qui avaient prévalu autrefois dans ces mêmes pays de Brandebourg et de Poméranie, comme tout le reste de l'Europe, lorsque tout puissant baron pouvait tranquillement mettre à mort des gens paisibles par vengeance personnelle ou pour s'emparer de leur bien. Au temps du grand-père de Frédéric le Grand, c'était le roi seulement qui pouvait enlever la vie à n'importe qui dans tout le pays, mais ne poursuivant plus aucun but ou intérêt personnel; il est, en vérité, évident que le but de Frédéric-Guillaume dans son édit était d'étouffer, par la menace du supplice, les dénonciations et les intrigues, et non d'enlever effectivement la vie aux avocats, aux procureurs et aux chiens. Les barons des anciens temps étaient sans doute coupables de meurtres et de pillages, tandis que le roi, même en publiant cet édit révoltant, agissait comme gardien de la justice, quoique à un niveau fort bas de conscience du droit.

Mais cette diversité de degrés même, ce progrès réel dans le domaine du droit, cette tendance ferme des règlements juridiques dans le sens des normes du droit, conforme aux exigences morales, sans leur être identique, tout cela montre suffisamment que la relation entre les deux principes n'est pas seulement négative, que se débarrasser de tout le domaine des phénomènes et des tâches juridiques par un simple et vain rejet de ceux-ci est illícite, du point de vue même de la moralité.

IV

Le rapport réciproque du domaine moral et du domaine du droit est une des questions capitales de la philosophie pratique; c'est, en fait, la question du rapport de la conscience morale idéale et de la vie réelle; c'est d'une conception positive de cette relation que dépendent la vitalité et la fécondité de la conscience morale elle-même. Entre le bien idéal et la réalité mauvaise se trouve la sphère intermédiaire du droit et de la justice, dont la fonction est d'incarner réellement le bien, de limiter et de corriger le mal. C'est par le droit et par son incarnation — l'État — qu'est conditionnée l'organisation réelle de la vie morale de l'humanité. Un enseignement moral qui prendrait une attitude négative à l'égard de la justice comme telle n'aurait aucun appui objectif ni moyen d'expression dans le milieu réel qui lui est étranger, et demeurerait, au mieux, un innocent bavardage; si, au contraire, les conceptions et les institutions formelles de la justice légale étaient complètement séparées des principes et buts moraux, le droit aurait perdu sa base absolue et ne se distinguerait essentiellement par rien de l'arbitraire.

En vérité, pour aboutir à une séparation complète entre le droit et la moralité, il faudrait renoncer à l'usage ordinaire de la parole humaine, laquelle, dans toutes les langues, témoigne infailliblement d'une liaison intime fondamentale entre ces deux idées. L'idée du droit et l'idée corrélatrice de devoir constituent une partie si essentielle au domaine des idées morales, qu'elles peuvent lui servir d'expression directe. Chacun comprend et personne ne contestera des affirmations morales telles que : j'ai conscience du *devoir* de m'abstenir de toute action honteuse, ou, ce qui est la même chose, je reconnais que la dignité humaine (en ma personne) a *droit* à mon respect; c'est mon *devoir* d'aider mon prochain et de servir le bien commun dans la mesure de mes forces, i. e. mon prochain et la société, dans son ensemble, ont *droit* à mon aide et à mon service; enfin, c'est mon *devoir* de mettre ma volonté en harmonie avec ce que je tiens pour absolument supérieur, ou, autrement dit, ce qui est absolument supérieur a *droit* à une attitude religieuse de ma part (ce qui est la base ultime de tout culte religieux).

Il n'y a pas une seule relation morale qui ne puisse être exprimée correctement et intelligemment en termes de droit. Peut-il y avoir quelque chose qui paraisse plus éloigné de l'ordre juridique des idées que l'amour pour les ennemis? Or, si la loi morale suprême me fait un *devoir* d'aimer mes ennemis, il est évident que mes ennemis ont *droit* à mon amour; si je le leur refuse, j'a-

gis injustement, je viole la *justice*. Voici, donc, un terme qui, en lui seul, incarne l'unité essentielle des principes juridiques et moraux². Car les droits ne sont rien d'autre que l'expression de ce qui est juste, et, d'autre part, toutes les vertus sont réductibles à l'idée de justice ou d'équité, i. e. à ce qui est juste ou dû au sens éthique. Il s'agit là non d'une similitude accidentelle de termes, mais d'une homogénéité essentielle et d'une liaison intime des idées mêmes.

Il ne s'ensuit pas, certes, que les domaines de la justice légale et du droit coïncident ou que l'on puisse confondre les conceptions éthiques et juridiques. Une chose seulement est incontestable, c'est qu'il existe entre ces deux domaines un rapport positif et intime, ne permettant pas de rejeter l'un au nom de l'autre. La question, dès lors, est de savoir en quoi consistent et cette liaison et la différence de ces deux domaines ?

V

Le fait que nous parlons de *droit moral* et de *devoir moral*, d'une part, prouve qu'il n'existe aucune opposition fondamentale ou incompatibilité entre le principe moral et le principe juridique et, d'autre part, révèle une différence essentielle entre eux; en désignant un droit donné (par exemple le droit de mon ennemi à mon amour) comme étant seulement *moral*, nous impliquons qu'outre le droit moral il en existe encore un autre, i. e. le droit au sens plus restreint, le *droit comme tel*, auquel le caractère moral n'appartient pas directement et immédiatement. En effet, si nous prenons, d'une part, le devoir d'aimer nos ennemis et leur droit moral correspondant d'obtenir notre amour; si, d'autre part, nous prenons notre devoir de payer nos dettes, ou le devoir de ne pas voler ni tuer notre prochain, et, pareillement, leur droit correspondant à ne pas être tué, volé, trompé par nous, il est évident qu'il y a une différence essentielle entre les deux espèces de relations et que la deuxième seule appartient au domaine du droit, au sens strict de ce terme.

La différence se réduit à trois points principaux :

1) Une exigence purement morale, comme, par exemple, l'a-

2. Dans toutes les langues, les idées morales et juridiques sont exprimées par des termes ou bien identiques, ou bien dérivés de la même racine. Le mot russe *dolg* (= devoir, dette), de même que le mot latin *debitum* (d'où le français « devoir ») et l'allemand *Schuld* ont à la fois un sens moral et un sens juridique. Dans le cas de *δική* et *δικαιοσύνη*, *jus* et *justitia*, du russe *pravo* et *pravda*, de l'allemand *Recht* et *Gerechtigkeit*, l'anglais *right* et *righteousness*, les deux significations sont distinguées par l'usage de suffixes. Comparez aussi les mots hébreux *tzdek* et *tsedakah*.

l'amour des ennemis, est essentiellement illimitée et universelle; elle présuppose la perfection morale ou, tout au moins, une tendance illimitée vers la perfection. Toute limitation, admise en principe, est contraire à la nature du commandement moral, ruine sa dignité et sa valeur. Celui qui renonce à l'idéal moral absolu en principe renonce à la moralité même et abandonne le terrain moral. Au contraire, le droit est essentiellement limité, comme cela apparaît clairement dans tous les cas de son application; au lieu de la perfection, il exige le degré de moralité le plus bas, minimum, tout simplement s'abstenir de certaines manifestations de la volonté immorale. Mais cette distinction ne constitue pas une opposition menant à un conflit réel. Du point de vue moral, on ne peut nier que l'exigence de l'exécution de bonne foi des obligations d'argent, de l'abstention du meurtre, du vol, etc., soit une exigence — bien qu'élémentaire — de ce qui est bien et non de ce qui est mal. Il est clair que si nous devons aimer nos ennemis, nous devons, davantage encore, respecter la vie et la propriété de nos concitoyens. Les commandements supérieurs ne peuvent être observés sans accomplir les inférieurs. Quant à l'aspect juridique, si la loi civile ou pénale n'exige pas la perfection morale suprême, elle ne s'y oppose pas. Interdisant à quiconque de tuer ou de frauder, elle ne peut pas et, de fait, n'a pas besoin d'empêcher qui que ce soit d'aimer ses ennemis. Ainsi, concernant ce point (qui, dans certaines doctrines morales, est, à tort, considéré comme le seul important), la relation entre les deux principes de la vie pratique peut être exprimée seulement en disant que *le droit est la limite inférieure ou le degré minimum de la moralité*.

2) De la nature illimitée des exigences proprement morales découle une deuxième différence : la manière dont ces exigences doivent être accomplies n'est pas prescrite définitivement, ni limitée à quelques manifestations extérieures concrètes ou actions matérielles. Le commandement de l'amour des ennemis n'indique pas (si ce n'est à titre d'exemple) ce qu'il faut faire en vertu de cet amour, i. e. quelles actions particulières nous devons accomplir, desquelles nous devons nous abstenir; en même temps, si l'amour s'exprime dans des actions déterminées, le commandement moral ne peut pas être tenu pour accompli déjà par ces seuls actes et comme ne demandant rien de plus. La tâche à accomplir d'après ce commandement, qui est l'expression de la perfection absolue, demeure infinie. Au contraire, le droit prescrit ou interdit des actes externes parfaitement déterminés, par l'accomplissement ou le non-accomplissement desquels la loi est satisfaite, n'exigeant rien de plus. Si je rends en temps voulu l'argent emprunté et le remets à mon créancier, si je ne tue, ni ne vole personne, etc., la loi est satisfaite et n'attend rien d'autre

de moi. Mais cette différence entre la morale et le droit n'implique non plus aucune contradiction. L'exigence d'une disposition morale de l'esprit, loin d'exclure les actes externes, les présuppose directement, comme étant sa propre preuve ou justification. Personne ne croira à la clémence interne d'un homme, si elle ne s'est jamais manifestée en des actes externes de bonté. D'autre part, l'exigence d'accomplir des actes déterminés n'est aucunement opposée aux états internes correspondants, tout en ne les exigeant pas absolument. Tant la loi morale que le droit se rapportent à l'être intime de l'homme, à sa volonté, mais tandis que la première prend cette volonté dans son universalité et son intégralité, le second ne la prend que dans sa réalisation particulière par rapport à certains faits extérieurs, qui relèvent de la justice, au sens étroit, comme l'inviolabilité de la vie et de la propriété de chacun, etc. Ce qui est important, du point de vue juridique, c'est précisément l'expression objective de notre volonté accomplissant certains actes ou s'en abstenant. Ceci est un autre caractère essentiel du droit; si nous avons défini celui-ci, plus haut, comme un certain minimum de moralité, nous pouvons maintenant compléter cette définition et dire que le droit c'est l'exigence de la *réalisation* de ce minimum, i. e. de la *réalisation d'un certain minimum de bien*, ou, ce qui revient au même, de l'abstention d'une certaine mesure de mal. La moralité au sens strict s'occupe immédiatement, non de la réalisation externe du bien, mais de son existence interne dans le cœur de l'homme.

3) Cette seconde distinction en amène une troisième. L'exigence d'une perfection morale, comme état interne, présuppose un accomplissement libre ou volontaire; toute contrainte, non seulement physique, mais même psychologique, y est, d'après l'essence même des choses, tant indésirable qu'impossible; au contraire, la réalisation extérieure d'un certain ordre conforme à la loi admet une *contrainte*, directe ou indirecte. Et, dans la mesure où le but direct et immédiat de la justice légale est précisément la réalisation ou l'incarnation externe d'un certain bien (par exemple de la sûreté publique), dans cette même mesure le caractère de contrainte de la loi devient une nécessité; car aucun homme sincère ne soutiendra sérieusement qu'il y a moyen de mettre fin immédiatement par la seule persuasion verbale à tous les meurtres, fraudes, etc.

VI

Unissant ensemble les trois caractères indiqués, nous obtenons la définition suivante du droit par rapport à la moralité : *le droit*

est une exigence par contrainte de la réalisation d'un minimum de bien ou d'un ordre qui exclut certaines manifestations du mal.

Il y a lieu maintenant de se demander quel est le fondement de semblable exigence et dans quelle mesure ce système de contrainte est compatible avec l'ordre purement moral, lequel paraît exclure toute contrainte de par son essence même ? On pourrait prétendre que, une fois que le bien parfait est affirmé dans la conscience comme un idéal, chacun doit être laissé libre de le réaliser dans la mesure de ses possibilités ; pourquoi, dira-t-on, faire une loi d'un minimum de moralité réalisé par contrainte, alors que nous devons librement accomplir le maximum ? Pourquoi déclarer avec menace : « Tu ne tueras pas », quand nous devrions exhorter les gens à ne pas se mettre en colère ? Tout cela serait parfaitement vrai, si le problème moral était théorique et si le bien parfait était compatible avec une impassibilité ou une indifférence égoïste par rapport aux souffrances des autres. Mais, comme la vraie conception du bien inclut *nécessairement* le principe d'altruisme exigeant de notre part une action correspondante, c'est-à-dire la compassion pour le malheur d'autrui, nous incitant à agir pour le délivrer du mal, l'obligation morale ne peut nullement se limiter à la seule conscience et à la seule profession de l'idéal parfait. Dans l'ordre ordinaire des choses, qu'on ne doit pas approuver, auquel on n'est pas tenu d'acquiescer, mais qu'il serait puéril de ne pas prendre en considération, il arriverait ceci : tandis que les uns tendraient librement vers l'idéal supérieur, en se perfectionnant en impassibilité, les autres s'exerceraient, sans rencontrer d'opposition, à commettre tous les crimes concevables et auraient, certainement, exterminé les premiers avant que ceux-ci n'aient atteint un degré élevé de perfection morale. Mais, même en supposant que les hommes de bonne volonté soient par quelque miracle sauvés de l'extermination par les mauvais, ces bons, eux-mêmes, apparaîtraient comme *insuffisamment* bons, s'ils se contentaient de pieuses conversations sur le bien, au lieu d'aider activement leur prochain et de le préserver contre les formes extrêmes et pernicieuses du mal.

L'intérêt moral exige la liberté personnelle, condition sans laquelle il n'y a pas de dignité humaine, ni de développement moral supérieur. Or l'homme ne peut pas exister, et, par conséquent, ne peut pas perfectionner sa liberté et sa moralité, en dehors de la société. L'intérêt moral exige, donc, que la liberté personnelle ne soit pas en contradiction avec les conditions qui rendent possible l'existence de la société. Cette exigence ne peut trouver satisfaction par le seul idéal de la perfection morale que la personne atteindrait par ses propres efforts libres, car cet idéal donne, pour le but pratique essentiel, à la fois trop et trop peu — trop comme exigence et trop peu comme accomplissement. De

celui qui le reconnaît, cet idéal exige d'aimer ses ennemis; mais il ne peut obliger ceux *qui ne reconnaissent pas* ses exigences à s'abstenir même du meurtre et du vol. Le moraliste strict dira, peut-être : « Nous n'avons pas besoin que les gens s'abstiennent des crimes, à moins qu'ils ne le fassent volontairement »; mais, parlant ainsi, ce moraliste se rend coupable d'une injustice évidente, oubliant de demander l'avis de ceux qui sont volés, des familles dont certains membres sont tués, — comme si l'offense soufferte par eux était une raison de les considérer comme complètement sans droits.

La loi morale a été donnée à l'homme « pour qu'il puisse en vivre »; mais si la société humaine n'existait pas, la moralité resterait une idée abstraite. Pourtant, l'existence de la société dépend non de la perfection de quelques-uns, mais de la sécurité de tous. Cette sécurité n'est pas garantie par la loi morale qui est comme inexistante pour ceux chez qui prédominent des instincts antisociaux, mais elle est sauvegardée par la loi de contrainte qui a une force effective même sur ceux-là. Faire appel au pouvoir plein de grâce de la Providence pour contenir et mettre à la raison les malfaiteurs et les fous, c'est une raillerie sacrilège; il est impie d'imposer à la Divinité ce qui peut être fait avec succès par un bon système légal. Le principe moral exige, donc, que les hommes tendent volontairement à la perfection; à cette fin, l'existence d'une société est nécessaire; mais la société ne peut pas exister si on laisse à quiconque le désirer la liberté de tuer ou voler son prochain sans rien qui s'y oppose; dès lors, la loi de contrainte, laquelle empêche ces manifestations extrêmes de la mauvaise volonté de se réaliser, est une *condition nécessaire du perfectionnement moral*; comme telle, elle est exigée par le principe moral lui-même, tout en n'en étant pas une expression directe.

A supposer que la moralité suprême exige (sous son aspect ascétique) que je sois indifférent à la perspective d'être tué, mutilé ou volé, cette même moralité supérieure (sous son aspect altruiste) ne me permet pas d'être indifférent au fait que mon prochain puisse, sans que personne s'y oppose, devenir des meurtriers ou des tués, des voleurs ou des volés, ni au fait que la société, sans laquelle la personne ne peut ni vivre, ni se perfectionner, soit exposée au danger d'être détruite : pareille indifférence serait un signe évident de mort morale.

L'exigence de la liberté personnelle présuppose pour sa réalisation la restriction de cette liberté dans la mesure où celle-ci, à un état donné du développement de l'humanité, se montre incompatible avec l'existence de la société ou avec le bien commun. Ces deux intérêts, paraissant opposés du point de vue de la pensée abstraite, n'engendrant pas des obligations morales égale-

ment strictes, s'accordent, cependant, en réalité, et la justice légale est le fruit de leur union.

VII

Le principe de la justice légale peut être considéré abstraitement, il n'est alors qu'une expression directe de la justice morale. J'affirme ma liberté, comme un droit, dans la mesure où je reconnais la liberté des autres, comme leur droit. Mais la conception de droit implique nécessairement, nous l'avons vu, un élément objectif, l'exigence d'être réalisé. Le droit doit toujours avoir la force de se réaliser, c'est-à-dire que la liberté des autres, que je la reconnaisse ou pas, doit, indépendamment de mon sentiment personnel de justice, restreindre ma propre liberté dans les limites qui s'imposent à tout le monde. Cette exigence d'une justice réalisée par contrainte résulte de l'idée du bien commun ou de l'intérêt social, ou, ce qui est la même chose, de l'idée de la réalisation du bien, laquelle exige inévitablement que la justice soit un fait réel et pas seulement un concept. Le degré et les moyens de cette réalisation dépendent, certainement, du niveau de la conscience morale dans une société donnée et d'autres conditions historiques. C'est ainsi que le droit naturel devient le droit positif; à ce point de vue, il se formule ainsi : *la justice légale, c'est une définition, variant dans l'histoire, de l'équilibre nécessaire, maintenu par contrainte, de deux intérêts moraux, — celui de la liberté personnelle et celui du bien commun.*

Ce serait une funeste confusion d'idées de croire que le droit a comme fin une égalisation matérielle des intérêts privés; le droit, comme tel, n'a rien à faire avec cela. Il n'est intéressé qu'aux deux facteurs principaux de la vie humaine — la liberté de la personne et le bien de la société. Quand la justice légale se limite à cela et n'introduit pas l'élément de contrainte dans les rapports privés, c'est alors qu'elle sert le mieux la moralité, car l'homme doit être moral par libre choix, et, pour cela, doit lui être laissée une *certaine liberté d'être immoral*. Le droit lui garantit cette liberté dans certaines limites, sans cependant l'inciter à en prendre avantage. Si le créancier n'avait pas le droit de contraindre son débiteur à payer l'argent qu'il doit, il n'aurait pas non plus la possibilité de renoncer à ce droit par un acte moral libre et de remettre sa dette à un pauvre homme; d'autre part, ce n'est que la garantie d'une exécution par contrainte de l'obligation librement contractée qui conserve au débiteur sa liberté et son égalité de droits à l'égard du créancier : il ne dépend pas de la volonté du créancier, mais de sa propre décision

et de la loi commune. L'intérêt de la liberté personnelle coïncide ici avec l'intérêt du bien commun, parce que, sans la sécurité de contrat libre, il ne peut y avoir de vie sociale normale.

L'harmonie des deux intérêts moraux est encore plus évidente dans le domaine du droit pénal. Il est clair que la liberté de la personne, ou son droit naturel de vivre et de tendre à la perfection serait un mot creux, si cela dépendait de l'arbitraire de toute autre personne qui pourrait vouloir tuer ou mutiler son prochain ou lui enlever les moyens d'existence. Or, si nous avons le droit moral de défendre notre liberté et notre sécurité contre les attentats d'une mauvaise volonté étrangère, c'est notre devoir moral d'aider les autres à faire de même : cette obligation commune est accomplie au profit de tous par la loi pénale.

La contrainte légale dans ce domaine assure la liberté aux citoyens paisibles, mais elle laisse assez de place à l'action des propensions mauvaises et ne contraint personne à être vertueux; un homme méchant peut, s'il le veut, manifester sa malice par la médisance, les intrigues, les calomnies, les querelles, etc. Ce n'est que lorsque la mauvaise volonté attente aux droits publics objectifs des personnes et menace la sécurité de la société elle-même que l'intérêt du bien commun, coïncidant avec celui de la liberté des citoyens paisibles, doit limiter la liberté du mal. Dans l'intérêt de la liberté, le droit laisse les hommes être méchants et n'intervient pas dans leur choix libre entre le bien et le mal; mais, dans l'intérêt du bien commun, il empêche le méchant de devenir *malfaiteur* et dangereux pour l'existence même de la société. La fonction du droit, ce n'est pas de transformer le monde qui gît dans le mal en Royaume de Dieu, mais de l'empêcher de se transformer *prématurément* en un enfer.

Semblable enfer prématuré a menacé et, jusqu'à un certain point, menace encore l'humanité *sous un double aspect*. Comme une société normale, c'est-à-dire une société qui mène une existence assurée et digne, et progresse dans le sens de la perfection, est conditionnée par un juste équilibre maintenu entre l'intérêt personnel et l'intérêt collectif, il se fait que les anomalies dangereuses pour la société peuvent provenir soit par l'excès de l'arbitraire personnel, rompant la solidarité sociale, soit, au contraire, par un excès de contrôle social étouffant la personnalité. La première de ces anomalies menace l'humanité de l'enfer brûlant de l'anarchie. La seconde, de l'enfer glacé du despotisme, c'est-à-dire de la même anarchie, du même arbitraire, concentrés sur un point et exerçant du dedans leur pression sur la société.

Dans la réalité historique, l'équilibre des forces libres personnelles et de la force collective de l'organisation sociale apparaît, certes, mobile et variable, fait de nombreuses violations et rectifications particulières; mais le seul fait que nous *remarquons* ces

variations suffit à prouver que, par-dessus celles-ci, existent des normes permanentes des relations sociales et individuelles, ces frontières éternelles qui résultent de la substance même de la moralité et du droit et que la société ne peut franchir dans un sens ou dans l'autre, sans des conséquences fatales. La plus générale et, en ce sens, la plus importante de ces frontières est celle qui limite le pouvoir de *contrainte* des organisations collectives au seul domaine du bien réel, objectif ou pratique, laissant tout le reste, c'est-à-dire tout le monde intérieur ou spirituel de l'homme, à la responsabilité complète des personnes particulières et des associations libres. Protéger la vie et la propriété de tous contre les attaques des ennemis intérieurs et extérieurs, assurer à tous l'éducation nécessaire, l'assistance sanitaire, les approvisionnements et tout ce qui y est connexe (voies de communication, postes, etc.), — tel est le bien pratique qui peut et doit être réalisé par le pouvoir organisé de la société; à ces fins, la société impose inévitablement certaines restrictions ou certaines charges aux personnes privées. Le caractère de *contrainte* de ces restrictions n'est par lui-même que facultatif, car il est clair qu'une personne qui, par exemple, s'abstient volontairement de commettre des crimes n'éprouve par elle-même aucun inconvénient personnel des institutions légales et pénales; en général, toutes les restrictions dues à l'organisation des forces sociales sont aussi peu en contradiction avec la liberté personnelle que le fait que si je veux acquérir un certain objet, je suis obligé d'en payer le prix; ou cet autre fait que, si je ne veux pas être mouillé par la pluie, je dois prendre mon parapluie.

Le caractère *fondamental* du bien qui est conditionné par l'organisation juridique de la société, ce n'est pas la contrainte (qui n'est qu'une conséquence possible), mais l'*objectivité directe de son but*. Ce qui est important au-dessus de tout, c'est que certaines choses *existent de fait*, que d'autres *n'existent pas en fait*. Il est important qu'il y ait une protection contre les hommes sauvages, de telle manière qu'ils ne puissent brûler et détruire villes et villages; il est important que les méchants ne volent ni ne tuent les passants; il est important que des maladies n'exterminent pas la population; il est important que soient accessibles à tous l'éducation intellectuelle et la civilisation.

Au caractère extérieur de tels biens nécessaires correspond la manière extérieure de les obtenir, admettant la contrainte là où elle est inévitable. Pour l'œuvre immédiate et essentielle des tribunaux, des hôpitaux, des écoles, il est indifférent que ce soient des souscriptions volontaires ou une taxation obligatoire qui fournissent les ressources. Mais peut-on dire la même chose des biens spirituels? Évidemment non, car ces biens, de par leur nature même, ne peuvent être procurés par la contrainte. En

somme, il y a, pour l'homme, deux sortes de ces biens : la vertu, i. e. *la disposition interne de notre volonté vers le bien comme tel*, et la vérité (ou la foi véritable), i. e. *l'accord intime de notre raison avec la vérité comme telle*. Il est évident, rien que par ces définitions, que la liberté ou la spontanéité font partie de la substance même de ces deux biens spirituels ou intérieurs. Par conséquent, toute action extérieure par contrainte dans ce domaine est, avant tout, une *fausseté*. Comme le but qu'on a en vue en contraignant ou forçant *extérieurement* un homme d'avoir une disposition intérieure à l'égard du bien, i. e. une disposition *provenant de l'intérieur*, ou encore une réceptivité interne à l'égard de la vérité, ne peut pas être atteint en aucun cas et constitue en réalité une contradiction logique et une absurdité, comme, d'autre part, la contrainte sans but est évidemment un mal, il s'ensuit que toutes mesures de contrainte concernant les choses spirituelles, au nom des soi-disant intérêts de la vérité et de la vertu, ne sont rien d'autre que l'usage de mauvais moyens en vue d'un but faux, — un abus, dans la plénitude du sens de ce terme.

Il y a, dans notre monde, trois espèces de violences : 1) la violence brutale, celle qu'emploient les meurtriers, les brigands, les coupables de viols; 2) la violence humaine, admise nécessairement par l'organisation de la société pour protéger les biens extérieurs de la vie; et 3) l'intrusion violente de l'organisation sociale externe dans la vie spirituelle de l'homme, dans le but fallacieux de sauvegarder les biens intérieurs, — espèce de violence qui est *totale*ment fausse et mauvaise et peut, donc, justement être appelée diabolique.

VIII

De par la nature de la justice légale, qui sert au bien extérieur ou objectif, il se fait que la vérité et la vertu doivent toujours demeurer un intérêt privé et absolument libre : d'où dérivent, outre le principe d'une tolérance religieuse illimitée, certaines autres conséquences.

Dans le domaine du droit pénal aussi bien que du droit civil, la liberté de la personne est limitée, non par l'intérêt privé ou subjectif d'autres personnes *prises séparément*, mais par le bien commun. Bien des gens présomptueux et vaniteux préféreraient être battus ou même blessés plutôt que de s'exposer à une médisance secrète, à une calomnie, à un blâme sans pitié; c'est pourquoi, si le droit avait en vue la protection de l'intérêt privé comme tel, il devrait, dans des cas semblables, limiter la liberté des calomniateurs et des médisants encore plus que celle des voleurs ou des agresseurs; or, le droit ne le fait pas, parce que des insultes verbales ne nuisent pas tellement à la sécurité de la société et ne

révèlent pas un degré si menaçant de volonté mauvaise que les crimes contre l'inviolabilité de la personne ou des biens. La loi, si même elle avait l'intention de combattre de telles actions, n'aurait pu prendre en considération toutes les formes et les nuances de la sensibilité individuelle outragée; et si même elle le pouvait, ce serait injuste, car il est impossible de prouver que l'offenseur avait en vue précisément de provoquer la souffrance au degré où il l'a fait. Le droit *commun* ne peut s'appliquer qu'aux intentions déterminées et aux actions objectives, admettant une vérification accessible à chacun. En outre, l'offensé (dans les cas qui échappent à la compétence de la loi pénale) peut, s'il le veut, se venger de l'offenseur par des moyens privés semblables; sa liberté à cet égard est respectée, tout comme celle de son adversaire; et, s'il lui est moralement supérieur et pense qu'il ne doit pas se venger, il ne se serait certainement pas adressé à la loi extérieure, si sensible qu'il ait été à l'offense; s'il renonce à la vengeance personnelle, tant mieux pour lui et pour la société, à laquelle il est permis d'exprimer librement son jugement moral. Ce qui importe, au point de vue légal, ce n'est pas la volonté mauvaise *comme telle*, ni le résultat de l'acte lui-même, qui peut, comme tel, être fortuit, mais le lien de l'intention avec le résultat ou le degré de réalisation de la mauvaise volonté dans l'acte, parce que ce degré de réalisation et le degré correspondant de danger pour la société peuvent être déterminés objectivement et présentent un mal extérieur, la protection contre celui-ci étant un bien extérieur qui admet le recours à la contrainte légale.

IX

Puisque l'essence du droit consiste en un équilibre des deux intérêts moraux de la liberté personnelle et du bien commun, il est clair que ce dernier peut *limiter* le premier, mais ne peut jamais en aucun cas *supprimer*, car, en ce cas, l'équilibre serait évidemment rompu et disparaîtrait par la destruction d'un de ses termes. C'est pourquoi les mesures prises contre le criminel ne peuvent jamais aller jusqu'à lui enlever la vie ou la liberté pour toujours. Les lois qui admettent la peine de mort, les travaux forcés à perpétuité ou la réclusion à perpétuité ne peuvent être justifiées du point de vue juridique : elles contredisent l'essence même de la justice légale. En outre, l'assertion que le bien commun exige en certains cas la suppression totale d'une personne déterminée comporte une contradiction logique interne : le bien commun est *commun* précisément pour la raison qu'il contient en soi dans un certain sens le bien de *toutes* les personnes individuelles *sans exception*; autrement, il serait le bien de la majorité; il ne s'ensuit pas qu'il n'est que la somme des intérêts

privés ou qu'il permette une liberté individuelle illimitée; ceci serait une autre contradiction, puisque la liberté illimitée d'une personne peut être en conflit avec la liberté d'autres personnes, et l'est en réalité. Mais la conception du *bien commun* implique, avec nécessité logique, qu'en *limitant* les intérêts et activités privés dans les limites communes, jamais ne soit *supprimé* aucun titulaire de semblables intérêts et activités, en lui enlevant la vie ou toute possibilité d'action libre. Le bien commun doit, d'une façon ou d'une autre, être aussi le bien de cet homme; mais s'il le prive de l'existence ou de toute possibilité de libre action, c'est-à-dire de la possibilité de n'importe quel bien, il cesse d'être un bien pour lui, ne devenant qu'un intérêt partiel et perdant, par conséquent, le droit de limiter la liberté personnelle ³.

En ce point, aussi, nous voyons que les exigences de la moralité coïncident entièrement avec l'essence du droit. En général, bien que le droit en exerçant la contrainte pour assurer un minimum de bien diffère de la moralité au sens strict, cependant, dans l'exercice de la contrainte, il observe les exigences de la moralité et ne doit aucunement entrer en conflit avec elle. C'est pourquoi, si quelque loi positive se met en opposition avec la conscience morale du bien, nous pouvons être certains, *a priori*, que cette loi ne répond plus aux exigences essentielles du droit lui-même; en ce cas, la justice ne demande pas que semblables lois soient conservées, mais seulement qu'elles soient *légalement* abolies.

X

Comme le caractère d'obligation externe par contrainte est essentiel aux normes du droit, à la différence des normes morales proprement dites, il s'ensuit que le droit, de par sa nature même, exige une *garantie* réelle, c'est-à-dire une force suffisante pour imposer la réalisation de ses normes.

Toute personne, à raison de sa dignité morale absolue, a un droit inaliénable d'exister et de tendre à la perfection. Or, ce droit moral ne serait qu'un mot vide, si sa réalisation effective dépendait entièrement des éventualités extérieures et de l'arbitraire d'autrui. Pour être réel, un droit doit contenir en lui-même les conditions de sa propre réalisation, c'est-à-dire être protégé contre toute violation. La condition première et fondamentale pour qu'il en soit ainsi, c'est la vie en communauté, car un

3. Après ce qui a été dit au chapitre vi sur la question pénale, dois-je encore expliquer que le principe moral non seulement admet, mais exige même en certains cas, qu'un criminel subisse une privation temporaire de sa liberté personnelle, tant pour son bien que pour la sécurité publique. Mais il est moralement inadmissible d'infliger la peine de mort ou une privation de la liberté pour le restant de la vie.

l'homme solitaire est évidemment impuissant contre les forces de la nature, les bêtes féroces et les brutes humaines. Mais la vie en communauté étant une *protection* nécessaire de la liberté personnelle ou des droits naturels de l'homme, implique en même temps une *limitation* de ces droits — non une limitation fortuite et arbitraire, mais une limitation qui dérive de la nature des choses et oblige intérieurement. Mettant à profit l'organisation sociale pour protéger mon existence et mon activité libre, je dois reconnaître à mon tour le droit de cette organisation à exister et à exercer son autorité sur moi, c'est-à-dire je dois subordonner mon activité aux conditions nécessaires à l'existence et au développement de la société. Ici, les deux intérêts coïncident, car si je désire réaliser mon droit ou m'assurer une sphère de libre activité, je dois déterminer la mesure de cette réalisation ou l'extension de cette sphère libre en conformité avec les exigences fondamentales du bien social, sans l'accomplissement desquelles il ne peut y avoir *aucune* réalisation de mes droits, *nulle* garantie de ma liberté. La subordination de l'homme à la société est tout à fait conforme au principe moral absolu, lequel ne sacrifie pas le particulier à l'universel, mais les unit intimement comme solidaires : en sacrifiant à la société sa liberté illimitée, mais incertaine et irréelle, la personnalité obtient une garantie réelle de sa liberté déterminée ou rationnelle — sacrifice aussi avantageux que l'échange d'un lion mort contre un chien vivant.

La limitation déterminée de la liberté personnelle dans des circonstances données de temps et de lieu en conformité avec les exigences du bien commun, ou, ce qui est la même chose, un certain équilibre ou une harmonie constante entre ces deux principes, c'est le droit positif ou la *loi*, au sens strict.

La loi, comme telle, est une détermination du droit, reconnue par tous et impersonnelle (i. e. indépendante des opinions et des désirs particuliers), ou l'expression de l'équilibre convenable (dans des conditions données et sous un certain rapport) entre la liberté individuelle et le bien de l'ensemble, ou une définition et une notion *générale* trouvant sa réalisation concrète dans des jugements *particuliers* dans des cas ou hypothèses concernant les personnes.

D'où trois caractères permanents de la loi : 1) son caractère *public* : une disposition légale qui n'est pas portée à la connaissance de tous ne peut pas avoir un caractère d'obligation générale, i. e. ne peut être une loi positive; 2) son caractère *concret* : comme norme de rapport particulier déterminé dans un milieu réel donné et non comme expression de quelque vérité ou d'un idéal abstraits⁴; 3) son application *réelle* ou l'aptitude à être

4. Certaines législations gardent encore (sur le papier) des prescriptions rela-

aisément exécutée dans chaque cas *individuel*, ce qui est assuré par le fait que la loi est toujours accompagnée d'une « sanction », i. e. la menace de mesures de contrainte et de châtement, en cas d'inexécution de ses exigences ou de violation de ses prohibitions⁵.

Afin que cette sanction ne reste pas une vaine menace, la loi doit s'appuyer sur une force réelle suffisante pour en assurer l'exécution dans tous les cas. Autrement dit, le droit doit avoir dans la société ses gardiens ou représentants, assez puissants pour donner une force de contrainte aux lois qu'ils édictent et aux sentences qu'ils prononcent. De semblables représentants de la loi ou agents de la justice sont appelés les *autorités*.

Je dois demander au corps social de garantir mes droits naturels ne le pouvant moi-même, mais je dois lui reconnaître, en raison et en conscience, le droit positif d'employer les moyens et méthodes d'action sans lesquels il ne peut accomplir cette tâche désirable et nécessaire; notamment, je dois laisser au corps social : 1) le pouvoir d'édicter des lois obligatoires pour tous; 2) le pouvoir de juger, conformément à ces lois, les affaires et agissements privés; et 3) le pouvoir de contraindre tous et chacun à accomplir les sentences judiciaires et toutes autres mesures nécessaires à la sécurité et au bien de tous.

Il est clair que ces trois pouvoirs différents — législatif, judiciaire, exécutif —, bien que nécessairement *distincts*, ne peuvent pas être *séparés* (encore moins ne peuvent-ils être en lutte l'un contre l'autre) : ils ont tous un seul et même but, à savoir de servir le bien commun, conformément à la loi. Cette unité, qui leur est propre, trouve son expression réelle en leur subordination égale à une autorité suprême investie de tous les droits positifs de l'ensemble social, comme tel. Ce principe unique de plein pouvoir se manifeste immédiatement dans le pouvoir législatif; le pouvoir judiciaire est déjà conditionné par le premier, puisqu'une cour de justice n'est pas autonome, mais agit selon une loi qui l'oblige elle-même; les deux premiers pouvoirs conditionnent le troisième, qui est chargé de l'exécution par contrainte des lois et des arrêts de justice. En raison de cette liaison interne, s'il n'y avait pas d'unité du pouvoir suprême d'une façon ou de l'autre, il n'y aurait pas non plus de lois obligatoires pour tous, ni de fonctionnement régulier de la justice, ni d'administration effec-

tives à l'abstinence de l'ivrognerie, à la piété, à l'honneur dû aux parents, etc.; mais ces soi-disant « lois » ne sont que vestiges de l'état de choses primitif dans lequel les conceptions morales et juridiques étaient confondues ou mêlées.

5. Les pieux désirs du législateur mentionnés dans l'exemple précédent ne sont accompagnés d'aucune sanction, fait qui montre suffisamment que ce ne sont que de soi-disant « lois ».

tive, c'est-à-dire le but même d'une organisation sociale conforme au droit ne serait pas réalisé. Il va sans dire que l'harmonie nécessaire entre les trois pouvoirs est violée, tant par leur séparation ou hostilité réciproque que par leur confusion ou leur déviation; ceci se produit, par exemple, quand le second pouvoir, le pouvoir judiciaire, se soumet non au premier, mais au troisième et se trouve dépendre non de la loi, mais des divers organes du pouvoir exécutif.

Le corps social, ayant une organisation déterminée, contenant en soi la plénitude du droit positif et l'autorité unique et suprême, s'appelle *l'État*. Dans tout organisme, il est nécessaire de distinguer le principe organisateur, le système des organes ou des instruments d'action organisatrice et l'ensemble des éléments à organiser. Correspondant à cela, nous distinguons dans l'organisme collectif de l'État concrètement envisagé : 1) le pouvoir suprême; 2) ses divers organes ou pouvoir subordonné; 3) le substratum de l'État, i. e. la masse de la population d'un territoire donné, composée de personnes, de familles et d'autres associations privées, plus ou moins larges, subordonnées au pouvoir de l'État. Ce n'est que dans l'État que le droit trouve toutes les conditions nécessaires à sa réalisation effective, et, de ce point de vue, l'État est *l'incarnation du droit*.

Sans nous arrêter ici sur la question de la source historique réelle et de la consécration suprême du pouvoir de l'État⁶, je n'ai fait qu'indiquer sa *base formelle*, comme condition indispensable d'une organisation juste de la société. Dans son expression pratique la plus simple, le sens et la fonction de l'État consistent à subordonner, dans ses limites propres, la violence au droit, l'arbitraire à la légalité, et à remplacer le conflit chaotique et ruineux des éléments particuliers de l'humanité naturelle par un ordre régulier d'existence.

La contrainte n'est admise que comme moyen de nécessité extrême dans une mesure déterminée d'avance en conformité avec la loi et justifiée par le fait qu'elle procède d'une autorité générale et impartiale. Mais ce pouvoir ne s'étend qu'à l'intérieur des frontières d'un État donné. Il n'y a pas de pouvoir suprême s'étendant sur les États particuliers, et c'est pourquoi les conflits entre eux sont tranchés en dernier ressort par la violence seulement — *par la guerre*. Il est incontestable que ce fait est en contradiction avec le principe *absolu* de la moralité. La signification *relative* de la guerre et les meilleurs moyens d'arriver à sa suppression, telles sont les dernières questions fondamentales pratiques que la vie collective de l'humanité historique pose à la conscience morale.

6. Voir plus haut, III^e partie, chap. I et VI, et plus loin, chap. IX et X.

CHAPITRE IX

LE SENS DE LA GUERRE

- I. — *Trois questions comprises dans celle de la guerre : question morale générale, question historique et question morale personnelle. — Solution indiscutable de la première : la guerre est une anomalie, un mal.*
- II. — *La guerre comme un mal relatif (explications). — Transition à la question du sens historique de la guerre.*
- III. — *Les guerres entre clans amenèrent des traités et des droits, comme garanties de la paix. — Formation de l'État. — Organisation de la guerre dans l'État, étape importante vers la réalisation de la paix. — Les « monarchies universelles » ; leurs caractéristiques comparées. — « Pax Romana ». — Les guerres, dont est pleine l'histoire ancienne, élargissent le domaine de la paix. — Le progrès militaire dans le monde ancien fut, en même temps, un grand progrès moral et social, en diminuant dans une énorme proportion la proportion des vies sacrifiées à la guerre.*
- IV. — *Le christianisme a supprimé la guerre en principe ; mais tant que ce principe ne possède pas entièrement la conscience humaine, les guerres restent inévitables et peuvent, dans certaines conditions, être un moindre mal, i. e. un bien relatif. — Moyen âge. — Dans l'histoire moderne, trois faits importants concernant la question de la guerre : 1) la plupart des nations sont devenues des ensembles politiques indépendants ou « corps parfaits » ; 2) développement des relations internationales de toutes espèces ; 3) extension réelle de l'unique culture européenne sur tout le globe. — Explications. — Guerre mondiale de l'avenir.*
- V. — *Sens historique général de toutes les guerres : lutte de l'Europe et de l'Asie, — d'abord locale et symbolique (guerre de Troie), mais s'étendant finalement à tout le globe. — La fin des guerres extérieures révélera cette grande vérité que la paix extérieure n'est pas encore le véritable bien, mais ne devient un bien que si elle est rattachée à la régénération intérieure (morale) de l'humanité.*
- VI. — *Attitude subjective morale vis-à-vis de la guerre. — Fausse identification de la guerre et du service militaire avec le meurtre. — La guerre, comme conflit d'organismes collectifs (États) et de leurs organes collectifs (armées), n'est pas affaire des individus*

qui y participent; de leur part, le fait de tuer est accidentel. — Le refus du service militaire exigé par l'État est un mal moral plus grand, donc non permis. — Devoir moral de l'individu de participer à la défense de sa patrie. — Il est basé sur le principe moral absolu (exemples explicatifs). — Dangers indiscutables du militarisme : ils ne sont pas un argument contre la nécessité des armements. — Exemple biblique.

VII. — *Notre devoir positif, non seulement de défendre ou protéger notre patrie, mais aussi de la mener à une perfection plus grande, laquelle est inséparable du progrès moral général de l'humanité. — Pour amener une paix bonne et durable, il faut agir contre la mauvaise racine de la guerre, à savoir l'hostilité et la haine entre les différentes parties de l'humanité. — Dans l'histoire, la guerre a été un moyen direct pour unir extérieurement l'humanité, un moyen indirect pour l'unir intérieurement; la raison interdit de rejeter ce moyen tant qu'il est nécessaire, et la conscience exige de tendre à ce qu'il cesse d'être nécessaire et à ce que l'organisation naturelle de l'humanité, divisée en éléments hostiles, devienne une unité morale ou spirituelle.*

I

Personne, je suppose, ne doute qu'en général la santé est un bien, la maladie un mal, que la première est normale, la seconde une anomalie; on ne peut même définir la santé qu'en l'appelant l'état normal de l'organisme, tandis qu'il n'y a pas d'autre définition de la maladie que celle-ci : « Une déviation de la vie physiologique de son état normal ». Mais, cette anomalie de la vie physiologique, appelée maladie, n'est pas, pourtant, un accident absurde, ni un produit arbitraire de forces malignes extérieures. Sans parler des maladies inévitables de la croissance ou du développement, l'opinion de tous les médecins intelligents est que la vraie cause des maladies consiste en des changements intérieurs profonds de l'organisme même, tandis que les causes externes immédiates de maladies (par exemple, refroidissement, fatigue, contagion) ne sont que des occasions données à la cause interne de se manifester. Pareillement, les phénomènes anormaux qu'en général les gens ignorants identifient avec la maladie elle-même (par exemple, température élevée, frissons, toux, souffrances diverses, sécrétions anormales) n'expriment en vérité rien d'autre que le succès ou l'insuccès de la lutte de l'organisme contre l'action perturbatrice de ces dérangements intérieurs, dont la nature dernière demeure en général inconnue, malgré leur existence de fait indubitable. De là cette conclusion pratique que l'art médical doit avoir comme objet principal non les symptômes externes de la maladie, mais ses causes internes, que, tout au moins, il

doit découvrir leur présence et, alors, assister l'organisme dans son travail de guérison, en accélérant et complétant l'œuvre de la nature, mais sans lui faire violence.

Tout à fait analogue est le cas de la maladie chronique de l'humanité, l'hostilité internationale se manifestant par les guerres. Un traitement symptomatique, un traitement dirigé contre les manifestations externes plutôt que contre les causes internes ne serait, au mieux qu'un palliatif douteux; une négation simple et absolue du mal n'aurait aucun sens. Tant que durera le trouble moral qui règne dans l'humanité, les guerres extérieures peuvent être utiles ou nécessaires, tout comme, dans le cas de troubles physiques profonds, des phénomènes aussi anormaux que la fièvre ou le vomissement peuvent être utiles ou nécessaires.

En ce qui concerne la guerre, il faut, en vérité, poser trois questions différentes, et non une. Outre l'appréciation morale sur la guerre en général, il y a une autre question, celle de sa signification dans l'histoire de l'humanité, histoire qui n'est pas encore achevée; enfin, il y a une troisième question, personnelle, de savoir comment il se fait que moi (c'est-à-dire chaque homme), reconnaissant par la raison et la conscience le caractère obligatoire des exigences morales, je dois traiter *ici et maintenant* le fait de la guerre et les conséquences pratiques qui en dérivent? La confusion ou la fausse séparation de ces trois questions, — question morale, générale ou théorique, question historique, et, enfin, question personnelle — morale ou pratique — constituent la cause principale de tous les malentendus et de toutes les erreurs concernant la guerre, particulièrement fréquents ces temps derniers.

La condamnation de la guerre en principe est depuis longtemps vérité admise parmi les peuples civilisés. Tout le monde est d'accord pour dire que la paix est un bien, que la guerre est un mal. Notre langue parle automatiquement des « *bienfaits de la paix* » et des « *horreurs de la guerre* »; personne n'osera dire, au contraire, « les bienfaits de la guerre » ou « les horreurs de la paix ». Dans toutes les églises, des prières sont formulées pour obtenir des temps paisibles et la délivrance du glaive des batailles, mal qui est assimilé au feu, à la famine, à la peste, au tremblement de terre, à l'inondation. A l'exception du paganisme sauvage, toutes les religions condamnent la guerre en principe. Les prophètes hébreux prêchaient la venue de la paix, parmi les hommes et même dans tout le royaume de la nature. Le principe bouddhiste de compassion à l'égard de tous les êtres vivants exige la même chose, le commandement chrétien de l'amour des ennemis exclut la guerre, puisqu'un *ennemi aimé* cesse d'être un ennemi et qu'on ne peut lui faire la guerre. Même la religion belliqueuse de l'Islam considère la guerre seulement comme une

nécessité temporaire et la condamne du point de vue idéal : « Combattez les ennemis, jusqu'à ce que l'Islam soit établi », puis, « que cesse toute hostilité », car, « Dieu abomine les agresseurs » (Koran, Soura II).

Quant à l'appréciation sociale, il n'y a pas et il ne peut y avoir deux points de vue à ce sujet : tous reconnaissent unanimement que la paix, c'est la norme, la chose qui doit être, qu'au contraire, la guerre, c'est une anomalie, chose qui ne doit pas être.

II

Ainsi, à la première question concernant la guerre, il n'existe qu'une seule et unique réponse incontestable : *la guerre est un mal*. Or, le mal peut être absolu (comme, par exemple, le péché mortel, la damnation éternelle), ou relatif, c'est-à-dire être moindre qu'un autre mal, en comparaison duquel il peut être considéré comme un bien (par exemple, une opération chirurgicale pour sauver la vie du malade). Le sens de la guerre n'est pas épuisé par sa définition négative comme un mal et une calamité; il y a aussi en elle un élément positif, — non dans le sens qu'elle soit normale par elle-même, mais seulement en ce sens qu'il peut arriver que la guerre soit réellement nécessaire dans certaines conditions données. Cette manière de considérer les phénomènes anormaux en général ne peut être écartée; aussi, faut-il l'adopter, à raison des exigences directes de l'idéal moral, et nullement en contradiction avec elles. C'est ainsi que, par exemple, bien que chacun admette que, généralement parlant, c'est chose athée, inhumaine et antinaturelle de jeter des enfants par la fenêtre sur le pavé, cet acte affreux devient non seulement permis, mais même obligatoire, si, dans le cas d'un incendie, il n'y a pas d'autre moyen de retirer des flammes ces malheureux petits; il est évident que la règle prescrivant de jeter des enfants par la fenêtre dans des cas extrêmes n'est pas un principe indépendant, au même niveau que le principe moral prescrivant de sauver ceux qui sont en danger; au contraire, cette dernière exigence morale demeure le *seul* motif d'action; ce n'est pas un cas d'exception par rapport à la norme morale, mais bien de réalisation de cette norme d'une manière qui, bien qu'irrégulière et dangereuse, se trouve être, en raison d'une nécessité réelle, la seule possible *en des conditions données*.

La guerre ne dépend-elle pas aussi de pareille nécessité, à raison de laquelle cette manière d'agir essentiellement anormale devient permise et même obligatoire en certaines circonstances? Cette question ne peut être résolue qu'en faisant appel à l'his-

toire; parfois, cependant, on la transporte par erreur sur un terrain plus large, celui de la science naturelle, et la nécessité de la guerre est rattachée au soi-disant principe universel de la lutte pour l'existence.

En réalité, la lutte pour l'existence n'a rien de commun avec la guerre, ni dans le règne animal, ni dans l'humanité. Quand on dit qu'une certaine espèce *a remporté la victoire* dans la lutte pour l'existence, cela ne veut pas dire qu'elle a surmonté certains ennemis dans des rencontres réelles ou de réelles batailles; cela veut dire simplement qu'une adaptation suffisante au milieu extérieur ou aux conditions ambiantes a permis à cette espèce de survivre et de se multiplier, — ce que toutes ne réussissent pas à faire. Dans la lutte pour l'existence, les mammouths de Sibérie ont disparu et les martres ont été victorieuses : mais cela ne veut, certainement, pas dire que les martres ont été plus braves et plus fortes que les mammouths et ont exterminé ces derniers dans une bataille ouverte, à coups de dents et de pattes. Pareillement, la nation juive, qui est comparativement peu nombreuse et depuis longtemps désarmée, s'est montrée invincible dans la lutte pour l'existence, alors que de nombreux siècles de succès militaires n'ont pas préservé de la ruine l'énorme empire romain, tout comme d'autres États belliqueux qui l'avaient précédé.

Tout comme la lutte pour l'existence est indépendante de la guerre et se poursuit par des méthodes qui n'ont rien de commun avec le combat, de même, d'autre part, la guerre a des fondements qui lui sont propres, distincts de la lutte pour les moyens de vivre. Si ces derniers étaient le seul fondement de la guerre, alors l'époque primitive de l'histoire aurait été la plus paisible, car les hommes étaient alors peu nombreux, leurs besoins très simples, chacun disposant d'une vaste étendue pour les satisfaire; le combat et l'extermination réciproque auraient comporté alors de grands risques et nul avantage. Quant à cela, l'issue normale de toutes les querelles se présentait d'elle-même : « Et Abraham dit à Loth : Qu'il n'y ait pas, je te prie, de conflit entre moi et toi, et entre mes bergers et les tiens; car nous sommes des frères (*ki anashim achim anachnu*). Tout le pays n'est-il pas devant toi? Sépare-toi donc de moi, je t'en prie : Si tu vas à gauche, j'irai à droite; et si tu vas à droite, j'irai à gauche. Loth, levant les yeux, vit toute la plaine du Jourdain, elle était tout entière arrosée (c'était avant que le Seigneur n'eût détruit Sodome et Gomorrhe) comme le jardin du Seigneur, comme la terre d'Égypte, du côté de Zoar. Loth choisit pour lui toute la plaine du Jourdain, et il s'avança vers l'Orient; c'est ainsi qu'ils se séparèrent l'un de l'autre » (Gen., xiii, 8-11). Si, cependant, semblable accord amical était phénomène rare à ces époques, et si, en général, les relations mutuelles dans l'humanité primitive rappellent plutôt la

« guerre de tous contre tous » (*bellum omnium contra omnes*), selon la théorie connue de Hobbes, cela provenait non de l'inévitable lutte pour l'existence, mais du libre jeu des passions mauvaises. Le fratricide qui est au seuil de l'histoire a été provoqué par l'envie, non par la *faim*. Aussi, le plus ancien monument poétique qui soit parvenu jusqu'à nous, — le chant sauvage de Lamech, petit-fils de Caïn, reproduit dans la Bible, — témoigne, non de la nécessité matérielle, mais d'une méchanceté sauvage, de l'esprit de vengeance et de l'orgueil farouche : « Et Lamech dit à ses femmes, Ada et Sella : Entendez ma voix, femmes de Lamech, prêtez l'oreille à mes paroles : J'ai tué un homme pour ma blessure, et un jeune homme pour ma meurtrissure. Si Caïn sera vengé sept fois, Lamech le sera soixante-dix-sept fois » (Gen., iv, 23-24).

III

La prédominance de pareils sentiments à une époque où l'humanité, se multipliant lentement en comparaison avec la plupart des animaux, était peu nombreuse, l'aurait menacée d'une extermination rapide, si la guerre de tous contre tous n'avait pas trouvé un contre-poids dans le lien de parenté; ce lien a ses racines dans l'instinct maternel, se développe par les sentiments et les relations de famille et se fixe dans la religion des ancêtres. L'organisation — au sens large¹ — du groupe familial, résultant de ces circonstances peut être considérée comme le degré primaire du développement historique de l'humanité, laquelle n'a jamais consisté en individus isolés, séparés, se trouvant en guerre l'un par rapport l'autre. Le lien du clan a existé dès le début et la « guerre de tous contre tous », comme règle générale, exprime le rapport mutuel, non des individus isolés, mais des groupes distincts, chacun de ceux-ci se trouvant réuni par la parenté; ce fait, bien entendu, ne signifie pas que chaque clan était en état de guerre continuelle avec tous les autres clans, mais seulement qu'aucun clan n'était assuré, ni protégé, contre la possibilité de guerre avec tout autre clan. Mais cet état de choses ne pouvait pas durer. Rarement la guerre entre les clans se terminait par l'extermination du plus faible. Lorsqu'il y avait un certain équilibre des forces, l'issue de la lutte était un traité ou contrat, sanctionné par la religion. D'autre part, les groupes les plus faibles, pour éviter d'être exterminés dans une lutte inégale, ou bien adhéraient isolément à un clan plus fort en s'y soumettent, ou bien for-

1. Voir plus haut, chap. x.

maient entre eux une union fédérale à droits égaux. Ainsi, la guerre elle-même a engendré des traités et des droits, comme garantie de paix. De telles unions de clans sont déjà l'embryon de l'*État*.

A l'époque où commencent pour nous des récits historiques continus, une partie considérable de l'humanité était déjà organisée en États. et cela, selon deux types fondamentaux : la *république* occidentale ou hellénique, i. e une petite communauté urbaine, et la *monarchie despotique* orientale, vaste organisation embrassant ou bien une nation (telle l'Égypte) ou de nombreuses nations (ce qu'on a appelé les monarchies universelles).

Sans l'État, il n'y aurait pu y avoir de progrès culturel de l'humanité, basé sur la collaboration complexe (co-opération) de forces nombreuses. Semblable coopération, à une échelle quelque peu vaste, était impossible pour des clans sans lien, en hostilité sanglante continuelle l'un avec l'autre. Dans l'État, apparaissent, pour la première fois dans l'histoire, des masses humaines agissant d'accord. La guerre a déjà été bannie de leurs rapports et transportée à la périphérie plus large de l'État. Dans le clan primitif, tous les hommes adultes étaient toujours sous les armes; dans l'État, les guerriers constituent une classe ou profession spéciale ou, quand la conscription est organisée, le service militaire n'est qu'une occupation temporaire des citoyens. *L'organisation de la guerre* par l'État est la première étape importante vers l'*établissement de la paix*. Ceci est particulièrement évident dans l'histoire des grands États édifiés par la conquête — les « monarchies universelles ». Chaque conquête était ici une extension de la paix, l'élargissement du cercle à l'intérieur duquel la guerre cessait d'être un phénomène normal et devenait une discorde intestine criminelle, éventualité rare et répréhensible. Les « monarchies universelles » eurent la tendance indubitable, bien qu'à demi consciente, de donner la paix au monde en soumettant toutes les nations à un seul pouvoir commun. Le plus grand des États fondés sur la conquête, l'empire romain, se définissait lui-même comme une « *paix* » — « *pax romana* ».

Mais, les monarchies plus anciennes aspiraient, elles aussi, au même but. Les inscriptions des souverains assyriens et persans, découvertes au XIX^e siècle, ne laissent aucun doute que ces conquérants tenaient pour leur véritable vocation de soumettre toutes les nations, afin d'établir un ordre de paix sur la terre, bien que leur conception de cette tâche et les moyens de son accomplissement fussent, en général, trop simples. Plus complexes et plus fructueux apparurent les desseins historiques mondiaux de la monarchie macédonienne, qui s'appuyait sur la force supérieure de la culture hellénique, qui avait pénétré d'une manière profonde et stable dans le monde oriental conquis. L'idée d'une

paix universelle et éternelle atteint sa pleine clarté chez les Romains, qui croyaient fermement qu'ils étaient appelés à soumettre l'univers au pouvoir d'une seule loi. Cette idée est immortalisée particulièrement par Virgile, qui, outre les vers trop connus : « *Tu regere imperio populos* », etc., « Quant à toi, ô Rome, gouverne les nations par le pouvoir souverain, sois la défense des doux, domptant par la guerre les orgueilleux », revient à cette idée à toute occasion dans son *Énéide*, comme au motif suprême d'inspiration de tout le poème. Ainsi, Jupiter y est représenté, parlant à Vénus de sa postérité : « O nation des Romains, seigneurs de l'univers, vêtus d'une toge : à votre pouvoir je n'assigne plus de limites ni de termes; je vous ai donné un règne sans fin... Alors les durs conflits et la guerre impie prendront fin... Les temps durs seront adoucis dans la paix; la fidélité bannie reviendra et le feu des Vestales brûlera dans les temples; Rémus, avec Quirinus, donnera des lois justes; les portes redoutables de la guerre seront fermées par le fer des verrous » (*En.*, I, 278-294). Le même dieu souverain parle à Mercure de la vocation d'Énée, de qui descendent les Romains, de conquérir l'Italie, frémissante de guerres, afin d'installer au pouvoir la famille éminente des Teucres, à laquelle il est réservé « *d'amener toute la terre sous ses lois* » (*En.*, IV, 229-231).

En comparant les quatre « monarchies universelles », nous constatons qu'en se succédant l'une à l'autre elles se rapprochaient de l'idéal de la paix universelle, tant au point de vue de leur extension que de leurs principes internes. Le premier empire, assyro-babylonien, ne sortit pas des limites de l'Asie Mineure, se maintint par des guerres dévastatrices incessantes, et sa législation ne consistait qu'en décrets militaires. Le second, celui de Cyrus et des Achéménides, ajouta à l'Asie Mineure une partie considérable de l'Asie Centrale et, d'autre part, s'étendit à l'Égypte; sa force interne était la religion sereine d'Ormuzd, qui sanctionnait la moralité et la justice. Dans le troisième, celui d'Alexandre et de ses successeurs, pour la première fois, l'Orient historique est uni à l'Occident historique, et les deux sont soudés non seulement par la force du glaive, mais aussi par les éléments idéologiques de la culture hellénique. Enfin, le progrès représenté par le quatrième, l'Empire romain, consistait non seulement en ce fait que les Romains étendirent l'ancienne unité jusqu'à l'océan Atlantique, mais aussi en ce qu'ils lui donnèrent une organisation politique ferme et une forme juridique stable. La guerre fut le moyen inévitable et les armes l'appui nécessaire de cette œuvre d'établissement de la paix. La guerre et la paix étaient exactement symbolisées par les faces opposées, mais indivisibles du dieu romain Janus.

La guerre unit plus fortement que n'importe quoi les forces

internes de chacun des États ou unions belligérants et, en même temps, elle se manifeste comme condition d'un rapprochement subséquent et d'une pénétration réciproque des adversaires eux-mêmes. Ceci ressort clairement dans l'histoire de la Grèce : dans tout le cours de celle-ci, trois fois seulement le plus grand nombre des tribus et des cités grecques s'unirent pour une cause commune et manifestèrent pratiquement leur unité nationale intime. Chaque fois, ce fut provoqué par une guerre : la guerre de Troie, au début; les guerres persanes, au milieu; l'expédition militaire d'Alexandre de Macédoine, comme suprême achèvement, grâce auquel les créations du génie national de la Grèce devinrent finalement le bien commun de l'humanité.

La guerre de Troie établit l'élément grec en Asie Mineure, où, s'alimentant d'autres influences culturelles, il donna une première efflorescence : c'est sur les rivages de l'Asie Mineure que naquit la poésie grecque (l'épopée d'Homère) et que surgit et se développa la plus ancienne école de leur philosophie (Thalès de Milet, Héraclite d'Ephèse). L'ascension des forces nationales unies dans la lutte contre les Perses donna naissance à une seconde efflorescence, plus riche encore, du génie créateur grec. Quant aux conquêtes d'Alexandre, jetant ces semences déjà mûres de l'hellénisme sur le sol ancien et civilisé de l'Asie et de l'Égypte, elles produisirent cette grande synthèse helléno-orientale d'idées religieuses et philosophiques qui, avec l'unification subséquente de l'État impérial romain, furent les conditions nécessaires de la propagation du christianisme. Sans la langue grecque et les idées grecques, aussi bien que sans la « paix romaine » et les routes militaires romaines, l'œuvre de la prédication évangélique n'aurait pu s'effectuer aussi rapidement et sur une aussi large échelle. Les mots et idées grecs étaient devenus la propriété commune, grâce seulement au belliqueux Alexandre et à ses généraux; la « paix romaine » ne fut atteinte qu'à travers des siècles de guerres et n'était gardée que par les légions; et c'était pour ces légions qu'avaient été construites les routes que suivirent les Apôtres. « Par toute la terre s'en est allée leur voix, et leurs paroles parvinrent jusqu'aux extrémités du globe », chante l'Église; cette « terre », ces « extrémités du globe » n'étaient que ce cercle large (*orbis* = globe) qu'avait tracé Rome autour d'elle-même, avec son glaive sanglant.

Ainsi, toutes les guerres, qui remplissent l'histoire ancienne, n'ont fait qu'élargir le domaine de la paix; les « royaumes de bêtes fauves » ont préparé la voie aux messagers proclamant le Royaume du Fils de l'Homme.

Outre cela, l'histoire militaire de l'antiquité nous présente un progrès important dans la direction de la paix, à un autre point de vue encore. Non seulement les guerres ont servi les buts de la

paix, mais l'évolution historique se poursuivant, un nombre de plus en plus réduit de forces militaires actives fut requis pour atteindre ces buts, tandis que les résultats de la paix devenaient, au contraire, de plus en plus importants et étendus. Ce fait paradoxal est hors de doute. Pour prendre Troie, il fut nécessaire que presque toute la population grecque soit sous les armes pendant dix ans²; or, les résultats immédiats de cet effort terrible furent nuls, alors que, pour effectuer cette catastrophe qui couronna l'histoire grecque et eut des conséquences immédiates pour la civilisation du monde, — la conquête de l'Orient par Alexandre de Macédoine, — il ne fut nécessaire, au point de vue militaire, qu'une expédition de trois ans réalisée par une armée de treize mille hommes. Si nous comparons l'importance des résultats, si, d'autre part, nous prenons en considération la population nombreuse de la Grèce et de la Macédoine à l'époque d'Alexandre, comparée à la population peu nombreuses des Achéens qui envoyèrent à Troie un contingent militaire si élevé (110.000 hommes), nous serons frappés par la diminution relative, qui s'est produite en ces sept siècles, du nombre des vies humaines qu'il fallait sacrifier pour atteindre les buts historiques. A la même conclusion nous conduit aussi une autre comparaison, d'un caractère plus général : l'empire perse, dont les millions de soldats n'ont pu lui assurer le succès militaire dans sa lutte contre la faible Grèce, eut peine à exister durant deux siècles, tandis que l'empire romain, trois fois plus vaste et avec une population d'au moins deux cents millions d'habitants, ne tenait sous les armes que quelque quatre cent mille légionnaires pour garder ses frontières sans fin et dura trois fois plus longtemps que le royaume de Darius et de Xerxès; et combien incommensurablement plus importants pour l'humanité furent les biens culturels que gardaient ces légions peu nombreuses, en comparaison des objets pour lesquels avaient été rassemblées les hordes innombrables du roi des rois ! De la sorte, le progrès de l'art militaire représenté par l'avantage de la phalange macédonienne et de la légion romaine sur les hordes persanes, a consisté, en général, dans la prépondérance de la qualité sur la quantité et de la forme sur la matière; et il a été en même temps un grand progrès moral et social par ce fait qu'il a diminué dans une proportion énorme le nombre des victimes humaines englouties par la guerre.

2. Le chiffre des forces grecques cité dans l'*Iliade* ne peut, certes, être pris comme littéralement exact, mais comme une approximation; toutefois, ce nombre (110.000) paraît tout à fait vraisemblable. Remarquons, quant à la certitude de l'*Iliade*, que les fouilles les plus récentes ont rendu à ce poème l'importance d'une source historique, colorée mythologiquement, bien entendu.

IV

Quand le monde romain (et la paix romaine) furent remplacés par le monde chrétien, ceci n'amena aucun changement essentiel, du côté historique extérieur, dans la position de la question de la guerre. Il est vrai que le christianisme, par sa condamnation absolue de toute haine et de toute inimitié, abolissait le principe, la racine morale de la guerre. Mais couper les racines ne signifie pas faire tomber l'arbre par terre; de fait, les prédicateurs de l'Évangile ne souhaitaient pas faire tomber cet arbre de Nabuchodonosor, parce qu'ils savaient que son ombre était encore nécessaire à la terre jusqu'à ce que de la petite graine de la vraie foi croisse, à sa place, « la plus grande des plantes », à l'ombre de laquelle peuvent s'abriter avec sûreté les hommes aussi bien que les bêtes des champs.

Les maîtres du christianisme ne rejetaient pas l'État et sa fonction de « porter le glaive contre les méchants »; par conséquent, ils ne rejetaient pas non plus la guerre. Les adeptes de la nouvelle religion voyaient un grand triomphe dans le fait que deux guerres victorieuses permirent au César Constantin de planter la croix du Christ sur le vieil édifice, maintenu inchangé, de l'Empire romain. Sous l'apparence extérieure inchangée de l'État, des forces spirituelles travaillaient invisiblement. Pour un chrétien, l'État, même surmonté par la croix, a cessé d'être le bien suprême et la forme finale de la vie. La foi en la Rome éternelle, c'est-à-dire dans l'importance absolue de l'unité politique, a été remplacée par l'attente de la « Jérusalem nouvelle », c'est-à-dire d'une unification spirituelle intérieure des hommes et des nations régénérés. Mais, en dehors de cette élévation idéale de la conscience humaine à un degré supérieur, continua, bien que lentement au début, le progrès d'une unification extérieure réelle dans le corps de l'humanité.

Le monde chrétien (*tota christianitas*, toute la chrétienté), qui, au moyen âge, prit la place de l'ancien Empire romain, était considérablement plus vaste que lui. Il est vrai que de fréquentes guerres eurent lieu en son sein (tout comme au sein de l'Empire romain, il y avait eu des insurrections des nations et des révoltes des chefs militaires); mais les représentants des principes chrétiens considéraient ces guerres comme de lamentables discordes intestines et s'efforçaient par tous moyens d'y mettre un terme. Quant à la longue lutte entre le monde chrétien et le monde musulman (en Espagne et au Levant), elle avait indubitablement un caractère culturel et progressif, non seulement parce que la défense du christianisme contre l'Islam envahisseur conservait à l'humanité

historique la possibilité d'un développement spirituel supérieur, lequel était en danger d'être submergé par le principe religieux comparativement inférieur du mahométisme³, mais encore parce que l'action réciproque de ces deux mondes, bien que basée sur l'hostilité, ne pouvait, cependant, se limiter aux seuls carnages et conduisit graduellement à un élargissement de l'horizon intellectuel des deux côtés, préparant ainsi le terrain, en ce qui concerne les chrétiens, pour la grande époque de la Renaissance des sciences et des arts, suivie plus tard par la Réforme.

Dans l'histoire moderne, trois faits généraux ont la plus grande importance concernant la question qui nous occupe : 1) le développement des nationalités; 2) le développement correspondant des relations internationales de tout genre; et 3) l'extension de l'unité de culture au globe entier.

S'étant libérés de la tutelle de l'Eglise romaine et ayant rejeté les prétentions du Saint Empire Romain, les nations européennes formèrent des groupements politiques particuliers et indépendants. Chaque État national se reconnut et fut reconnu par les autres comme *corps parfait*, i. e. possédant en soi l'autorité suprême ou la plénitude absolue de pouvoir et, par conséquent, n'étant subordonné à aucun jugement étranger sur la terre. Les conséquences immédiates de ce particularisme national ne furent pas favorables à la cause de la paix. D'abord elles légitimèrent la guerre, même entre États chrétiens, comme étant le seul moyen de résoudre les différends entre des collectivités distinctes et absolument indépendantes, n'ayant au-dessus d'elles aucun arbitre suprême auquel il puisse être fait appel, comme, au moyen âge, on pouvait toujours et l'on fit parfois appel au Pape et à l'Empereur. Ensuite, l'idée nationale, prise comme principe suprême de la vie des nations, dégénéra naturellement en orgueil national; le vrai caractère du patriotisme était faussé; l'amour actif de sa propre nation devenait un culte idolâtre de celle-ci considérée comme le bien suprême, ce qui, à son tour, engendrait la haine et le mépris pour les autres nations, menant à des guerres agressives injustes, à des usurpations et à l'oppression de peuples étrangers.

Cependant, derrière ces traits négatifs se cache un sens positif de la nationalité : les nations doivent vivre et se développer dans leurs particularités essentielles, comme des organes vivants de l'humanité, sans lesquels l'unité de celle-ci serait vaine et morte, et semblable paix de la mort serait pire que la guerre. L'unité véritable et la paix désirée de l'humanité doivent être basées non sur la faiblesse et l'écrasement des nations, mais sur le suprême développement de leurs forces et sur une action réciproque et

3. Voir ci-dessus, III^e partie, chap. v.

libre des nationalités se complétant l'une l'autre⁴. Or, voici qu'en dépit de tous les efforts de l'égoïsme national tendant à rendre les nations étrangères l'une envers l'autre, une action positive et réciproque existe entre elles, croissant constamment en profondeur et en extension. Les relations internationales d'autrefois n'ont pas disparu, mais se sont intérieurement renforcées, et de nouvelles s'y sont ajoutées. C'est ainsi qu'en Occident, l'Église romaine, tout en ayant perdu son pouvoir extérieur, a gagné considérablement en autorité spirituelle; elle a été purifiée de beaucoup des abus grossiers du moyen âge et elle a compensé par d'autres conquêtes spirituelles le dommage qu'elle a justement essuyé par la Réforme. A côté de cette Église, et même en opposition contre elle, surgit, avec une même extension, la fraternité puissante des francs-maçons, où tout est énigmatique, mais qui a un caractère international et universel indiscutable. Des relations d'une autre espèce se sont établies, sur une échelle à laquelle rien autrefois n'était comparable, dans le domaine économique : il est apparu un *marché mondial*; il n'y a pas un seul pays qui actuellement se suffise à lui-même au point de vue économique, produisant tout ce qui lui est nécessaire, ne recevant rien des autres et ne leur donnant rien en échange, de sorte que l'idée de l'État comme « corps parfait », i. e. comme organisme social absolument indépendant, se manifeste, sous cet aspect fondamental, une pure fiction. En outre, une collaboration constante de tous les pays civilisés au travail scientifique et technique, dont les fruits deviennent immédiatement un bien commun, des inventions qui suppriment la distance, la presse quotidienne, donnant incessamment des nouvelles de partout, enfin, le développement remarquable de « l'échange des matières » entre les nations, à l'aide de nouvelles voies de communications, — tout cela fait de l'humanité civilisée un tout, qui, actuellement, mène une seule vie commune, même involontairement. Or, dans cette humanité civilisée rentre de plus en plus *tout l'ensemble* de l'humanité. Quand, au commencement de l'histoire moderne, les Européens eurent étendu le domaine de leur activité de tous côtés, ayant occupé à l'ouest l'Amérique, au sud-est l'Inde et au nord-est la Sibérie, la majeure partie du globe terrestre, avec sa population, se trouva en leur pouvoir. Maintenant, on peut dire que ce pouvoir s'est étendu à l'ensemble du globe. Le monde musulman est enveloppé et pénétré de part en part par la culture européenne, et ce n'est que dans les déserts tropicaux du Soudan qu'il peut — et cela sans aucun espoir de succès — continuer à défendre son indépendance farouche (le royaume des Derviches). Toute la côte africaine a déjà été partagée entre les puissances européennes et,

4. Voir ci-dessus : « La question nationale, au point de vue moral ».

maintenant, le centre du continent noir est devenu l'arène de leur rivalité. L'Asie des Mongols — Chine et Japon — seule demeure en dehors de l'influence européenne, mais cette dernière cloison entre les races humaines est enlevée sous nos yeux. Avec une rapidité et un succès étonnant, les Nippons ont assimilé en un quart de siècle tout le côté matériel et positivement scientifique de la civilisation européenne et se sont efforcés aussitôt de prouver à leurs frères Mongols, de la manière la plus convaincante possible, la nécessité de suivre leur exemple. Les Chinois, qui avaient déjà été ébranlés dans leur confiance en eux-mêmes par les Anglais, mais qui étaient plutôt lents à comprendre ces étrangers, comprirent immédiatement leurs confrères de race; et voici que déjà la fameuse muraille de la Chine n'est plus le symbole d'un isolement qui perdure, mais seulement un monument d'un passé disparu sans retour.

Nous devons, maintenant, examiner l'influence qu'a eue par rapport à la guerre ce curieux développement du « rassemblement universel des nations » par le moyen d'une seule et unique culture matérielle. D'une part, la guerre y a joué un rôle *actif*. Les guerres de la Révolution et celles de Napoléon ont, on le sait, puissamment contribué à l'avance et à la propagation des idées européennes, qui ont été la condition des progrès scientifiques, techniques et économiques du XIX^e siècle, et ainsi amené l'unification matérielle de l'humanité. Pareillement, l'acte final de cette unification (son extension à la Chine, dernière forteresse d'un barbarisme replié sur lui-même) a commencé sous nos yeux par la guerre et non par la persuasion pacifique. D'autre part, l'universalité de la culture matérielle, partiellement réalisée par la guerre, devient elle-même un moyen puissant et un fondement de la paix. A présent, l'énorme majorité de la population du globe constitue un corps coordonné, entre les membres duquel existe une solidarité physique, si pas morale. Cette solidarité se manifeste précisément dans le domaine auquel personne n'échappe — le domaine économique : une crise industrielle quelconque survenue à New-York est immédiatement ressentie à Moscou et à Calcutta. Un *centre commun de sensations* (*sensorium commune*) s'est développé dans le corps de l'humanité, à raison duquel toute stimulation sensible particulière produit *sensiblement* un effet général.

Cependant, toute guerre sérieuse et de longue durée est inévitablement accompagnée de profondes commotions économiques, qui, maintenant que les différentes parties du globe sont si intimement liées, deviennent des commotions mondiales. Cette situation s'est élaborée à travers tout le XIX^e siècle, bien qu'elle ne se soit manifestée clairement à tous que vers la fin de celui-ci. Elle est un fondement suffisant pour la *peur de la guerre*, peur tout à

fait inconnue aux époques antérieures, mais qui, à présent, s'est emparée de toutes les nations civilisées. Durant la première moitié du siècle, les guerres sont devenues plus courtes et plus rares. Entre Waterloo et Sébastopol, l'Europe eut quarante ans de paix, chose qui ne s'était jamais produite durant toute son histoire antérieure. Plus tard, des causes historiques particulières provoquèrent plusieurs guerres européennes, relativement brèves, en 1859, 1864, 1866 et 1870; la guerre russo-turque de 1877-78 ne put dégénérer en une guerre générale européenne. La plus importante de ces guerres, la guerre franco-prussienne, est très caractéristique : elle laissa dans la nation la plus civilisée de l'Europe un sentiment amer d'outrage national et une soif de vengeance; mais, depuis vingt-huit ans déjà, ces sentiments n'ont pas eu la force de passer en action, par la seule peur de la guerre. Aux XVII^e et XVIII^e siècles, pour ne pas parler d'époques plus anciennes, une pareille prudence aurait été inconcevable. Et de quoi témoignent tous ces armements monstrueux de ces États européens, si ce n'est de la peur, peur terrible de la guerre, peur qui dépasse tout, et, par conséquent, de la fin prochaine des guerres ? ⁵

Cependant, il serait déraisonnable de penser et d'agir comme si cette fin prochaine était déjà arrivée. Quoique le sens général de sensation économique unisse à présent toutes les parties de la terre par des liens dont les peuples eux-mêmes sont conscients, cependant ces liens n'ont pas partout la même force et toutes les parties ne sont pas également sensibles. Il y a encore des nations qui, dans le cas d'une guerre mondiale, risquent peu, et il y en a d'autres qui sont prêtes à risquer beaucoup. L'introduction de la race mongole dans le cercle de la culture matérielle européenne est un fait qui présente une double signification. Cette race dont les représentants principaux, le peuple chinois, s'élève au moins à deux cents millions de personnes, se caractérise par un grand orgueil de race et aussi par un mépris extrême de la vie, tant la leur propre que celle d'autrui. Il est plus que probable que l'assimilation maintenant inévitable de la technique de la culture occidentale par la race jaune ne sera pour elle qu'un moyen de démontrer dans une lutte décisive la supériorité de ses principes spirituels sur ceux des Européens. Cette future lutte armée de l'Europe et de l'Asie mongole sera certainement la dernière guerre, mais, de ce chef, la plus terrible; ce sera une guerre mondiale et il n'est pas indifférent pour les destinées de l'humanité de savoir de quel côté la victoire sera gagnée.

5. Les trois dernières guerres demi-européennes ne contredisent pas cette affirmation : la guerre serbo-bulgare de 1885, la guerre gréco-turque de 1897 et la guerre hispano-américaine, guerres qui se terminèrent avant d'avoir vraiment commencé.

V

Il y a une unité et un ordre étonnants dans l'histoire générale des guerres humaines, dont nous venons d'évoquer les dates principales. Dans les réminiscences roses et nébuleuses de l'enfance historique, surgit en première place l'image claire, bien qu'à demi fantastique, de la guerre de Troie, — première grande collision de l'Occident avec l'Orient, de l'Europe avec l'Asie. C'est de cette manière qu'Hérodote envisage la guerre de Troie, par laquelle commence son histoire; et ce n'est pas en vain que le premier monument inspiré d'une poésie purement humaine (*Illiade*) se rattache à cette guerre; elle est, en effet, le commencement de l'histoire terrestre, mondaine (laïque) de l'humanité, qui dans tout son cours pivote autour de la lutte fatale de l'Orient et de l'Occident, sur une arène toujours plus large. Maintenant, cette arène a atteint sa dernière limite, toute la surface du globe : au lieu du Scamandre désert : l'océan Pacifique ; au lieu de Troie fumante : la masse énorme et sinistre de la Chine; quant à la lutte, elle est toujours la même, lutte des principes hostiles de l'Orient et de l'Occident. Il y eut un moment de crise, une pause dans cette lutte, lorsqu'après l'unification extérieure de l'Orient historique avec l'Occident dans l'Empire romain, — sous le pouvoir d'un descendant d'Énée de Troie, — la lumière du christianisme abolit de l'intérieur l'ancienne hostilité : « ... Et, se répandant largement, pleine de signes et de forces célestes, cette Lumière qui s'est levée à l'Orient réconcilia l'Occident et l'Orient. » Mais l'ancienne union matérielle et culturelle ne fut pas solide; quant à l'union spirituelle, elle attend encore sa réalisation finale.

Il est vrai qu'au lieu de l'unité politique de l'Empire romain, l'humanité actuelle a élaboré une autre unité, économique, laquelle, comme la première, oppose de grands obstacles extérieurs à une lutte armée; mais ces obstacles, qui nous ont préservés, ces temps derniers, d'une guerre *européenne*, ne sont pas en état de conjurer la dernière et la plus grande des luttes entre ces deux mondes : l'Europe et l'Asie; ceux-ci ne sont plus maintenant représentés par des peuples distincts, tels que les Achéens et les Troyens, ou même les Grecs et les Perses, mais ils apparaissent dans leurs proportions véritables comme les deux grandes moitiés hostiles entre lesquelles est partagée *toute l'humanité*. La victoire de l'un ou l'autre parti donnera en réalité la paix à l'ensemble du monde; il n'y aura plus de lutte entre États; mais la question demeure de savoir si cette paix politique, si cet établissement de l'unité internationale sous la forme d'un empire mondial (monarchique ou autre) procurera une paix réelle et durable,

s'il mettra fin à la lutte — parfois armée — entre d'autres éléments, non politiques, de l'humanité ? Ou bien, n'y aura-t-il pas là le renouvellement sur une vaste échelle de ce qui s'est passé sous nos yeux dans des proportions plus restreintes : autrefois, l'Allemagne était composée d'un grand nombre d'États se faisant la guerre entre eux ; le corps national souffrait d'un manque d'unité et la création d'une semblable unité était le rêve cher aux patriotes ; cet idéal se réalisa après plusieurs guerres, mais il se révéla insuffisant ; les Allemands, certes, ne renonceront jamais à leur unité politique, mais ils voient clairement que celle-ci n'était qu'une étape et non l'acquisition de la fin suprême ; la lutte politique des petits États a été remplacée dans tout l'Empire par une lutte plus profonde — religieuse et économique ; les ultramontains et les social-démocrates apparaissent comme des ennemis plus redoutables que les Autrichiens ou les Français. Lorsque toute l'humanité sera unifiée politiquement, soit sous la forme d'un empire mondial, soit sous celle d'une fédération mondiale d'États, semblable union mettra-t-elle une fin à la lutte de la franc-maçonnerie et du cléricalisme, apaisera-t-elle l'hostilité du socialisme contre les classes possédantes et celle de l'anarchisme contre toute organisation de la société et de l'État ? N'est-il pas évident que la lutte entre les croyances religieuses et entre les intérêts matériels survivra à la lutte des nations et des États, et que l'établissement définitif de l'unité politique extérieure se révélera insuffisant, manifestant de manière décisive cette vérité morale que la paix extérieure n'est pas nécessairement un vrai bien *en elle-même*, mais qu'elle ne devient un bien qu'en liaison avec une régénération intérieure de l'humanité ? Or, ce n'est que lorsque l'insuffisance de l'unité extérieure aura été reconnue *par expérience*, et pas seulement en théorie, que les temps seront mûrs pour la spiritualisation du corps unifié de l'univers et pour la réalisation en lui du Royaume de la Justice et de la Paix éternelle.

VI

La guerre, comme nous l'avons vu, a été le moyen principal dans le développement historique de l'unification politique extérieure de l'humanité. Les guerres des clans et des tribus ont déterminé la formation de l'État qui a aboli la guerre dans ses propres limites. Les guerres extérieures entre États distincts ont donné naissance plus tard à des corps politiques plus vastes et plus complexes, possédant une unité de culture et tendant à établir la paix et l'équilibre à l'intérieur de leurs limites. Il y eut un temps où toute la masse de l'humanité, morcelée et divisée,

était pénétrée de part en part par la guerre, qui ne cessait jamais au sein des innombrables petits groupes; la guerre était partout, mais, évincée graduellement de proche en proche, elle apparaît actuellement comme un danger inévitable sur un point seulement : à la limite qui sépare les deux races principales en lesquelles se partage l'humanité historique. Le travail d'unification arrive à son terme, mais ce terme n'est pas encore atteint. Il est improbable au plus haut degré que la race jaune entre pacifiquement dans le cercle de la culture européenne et, du point de vue historique, il n'y a aucune raison de croire que la guerre doit être immédiatement et complètement abolie. Mais est-ce que ce point de vue est obligatoire pour la conscience morale de l'homme ?

La chose se présente comme suit : « Quelle que soit la signification historique de la guerre, celle-ci est avant tout le meurtre des hommes par d'autres hommes; or notre conscience condamne le meurtre; par conséquent, nous devons en conscience refuser de prendre n'importe quelle part à la guerre et persuader les autres d'agir de la sorte; propager ce point de vue par la parole et par l'exemple est le vrai et seul efficace moyen de supprimer la guerre, puisqu'il est clair que, quand chacun refusera le service militaire, la guerre deviendra impossible. » Pour que ce raisonnement puisse convaincre, il faudrait d'abord prouver que la guerre, et même le service militaire, ne sont rien d'autre qu'un meurtre. Mais c'est ce qu'on ne peut admettre. Le service militaire ne signifie qu'une *possibilité de guerre*. Pendant la période de quarante ans qui a séparé les guerres de Napoléon I^{er} et de Napoléon III, plusieurs millions d'hommes en Europe ont passé par le service militaire, mais c'est un nombre insignifiant d'entre eux qui effectivement firent la guerre. Même quand la guerre éclate, on ne peut pourtant la ramener à un meurtre, c'est-à-dire un crime qui suppose une intention mauvaise dirigée sur un objet déterminé, sur tel homme en particulier auquel je veux enlever la vie. A la guerre, chaque soldat, en général, n'a pas une semblable intention, surtout avec les méthodes actuelles de combat par fusils et canons tirant à grande distance sur un ennemi invisible. Ce n'est que dans le cas d'un combat corps à corps que surgit pour l'individu la question de conscience, et alors elle doit être résolue par chacun selon sa conscience. En général, la guerre, en tant que conflit entre organismes collectifs (les États) et entre leurs organes collectifs (les armées), n'est pas l'œuvre des individus, lesquels y jouent un rôle passif, et, pour eux, le meurtre n'est qu'une *éventualité*.

On pourrait dire, cependant, qu'il vaut mieux, pour détourner de soi la possibilité même d'un meurtre éventuel, refuser le service militaire. Ceci serait indubitablement vrai, s'il était question de libre choix. Un homme qui a atteint un certain niveau de con-

science morale ou chez qui le sentiment de pitié est particulièrement développé ne choisira certainement pas le service militaire comme profession, mais préférera des occupations plus paisibles; mais, en ce qui concerne le service militaire obligatoire imposé par l'État, il faut admettre que, quelle que soit notre réprobation pour le système moderne de la conscription générale dont les inconvénients sont évidents et dont l'efficacité est douteuse, tant qu'il existe, le fait de l'individu de refuser de s'y soumettre est un *mal plus grand que l'institution elle-même*. Car celui qui refuse le service *sait* qu'en tout cas le nombre requis de conscrits sera réuni et que *quelqu'un d'autre* sera appelé à sa place; par conséquent, il oblige *sciemment* son prochain, qui autrement serait libre, à supporter toutes les charges du service militaire. En outre, le sens général de semblable refus ne satisfait ni les exigences de la logique, ni celles de la morale, puisqu'il arrive à ceci : pour éviter la possibilité *future* lointaine de tuer éventuellement un ennemi dans une guerre qui ne dépendra pas de moi, je déclare moi-même *immédiatement* la guerre à mon État et *j'oblige* ses représentants à prendre à *présent* toute une série de mesures violentes contre moi, pour me préserver de la réalisation problématique de violences éventuelles dans un avenir inconnu.

Le but du service militaire est défini dans notre loi par la formule « pour la défense du trône et de la patrie », c'est-à-dire de cet ensemble politique auquel appartient l'individu. L'État peut, comme il l'a fait souvent dans le passé, abuser de ses forces armées et, au lieu de se défendre lui-même, entreprendre des guerres injustes et agressives, mais ceci n'est pas une raison suffisante pour déterminer mes actes propres à présent : ceux-ci ne doivent être réglés que par *mes propres* obligations morales, non par celles d'autrui. Ainsi la question se réduit en dernier ressort à celle-ci : *est-ce mon devoir moral de participer à la défense de ma patrie ?*

Les théories, qui adoptent une attitude absolument négative à l'égard de la guerre et imposent à chacun le devoir de refuser l'exigence, par l'État, du service militaire, nient, par le fait, que le particulier ait des devoirs envers l'État; de leur point de vue, l'État n'est qu'une bande de brigands, qui hypnotisent les masses pour les tenir en suggestion et s'en servir pour leurs fins propres. Mais croire sérieusement que cette façon de voir épuise ou même simplement exprime *la vraie essence de ce sujet* serait trop naïf. Elle est particulièrement dépourvue de fondement, quand elle invoque le christianisme.

Le christianisme nous a révélé notre dignité absolue, la valeur absolue de l'être intime de l'homme, de son âme. Cette valeur absolue nous impose aussi l'obligation absolue de réaliser le bien dans toute notre vie, tant personnelle que collective; en même

temps, nous savons avec certitude qu'il est impossible pour chacun, pris à part ou isolément, de réaliser cette tâche, que, pour la remplir, il est indispensable que la vie individuelle trouve son *complément* dans la vie générale historique de l'humanité. L'un des moyens de ce complément, l'une des formes de la vie universelle, — forme principale et dominante, au moment historique actuel, — c'est la *patrie*, organisée d'une manière déterminée en *État*. Cette forme n'est pas, bien entendu, l'expression suprême et définitive de la solidarité humaine et il ne faut pas placer la patrie au lieu de Dieu et de son Royaume universel. Mais, du fait que l'État n'est pas tout, il ne faut pas conclure qu'il est inutile et qu'il convient de tendre à le supprimer.

Supposons que le pays que j'habite est en proie à quelque calamité, telle que la famine. Quel est, en ce cas, le devoir de l'individu, en tant qu'être absolument moral ? La raison et la conscience disent clairement qu'il doit faire l'une de ces deux choses : ou bien nourrir tous les affamés, ou bien mourir de faim lui-même. Il m'est impossible de nourrir des millions d'affamés, et cependant ma conscience ne me reproche pas de rester en vie ; ceci, parce que l'État se charge de mon devoir moral de fournir du pain à tous les affamés et parce qu'il peut accomplir ce devoir grâce à ses ressources collectives et à son organisation adaptée à une activité rapide et étendue. En ce cas, l'État se trouve être une institution qui peut accomplir avec succès une œuvre moralement obligatoire pour l'individu, mais qui lui est physiquement impossible. Or, si l'État accomplit à ma place mes devoirs moraux immédiats, comment peut-on dire que je ne lui suis redevable en rien et qu'il n'a aucun droit sur moi ? S'il se fait que, sans l'État, j'aurais dû en conscience sacrifier même ma vie, puis-je refuser de contribuer, pour ma faible part, à lui fournir les moyens qui lui sont nécessaires pour accomplir ce qui est ma propre tâche ?

Mais, dira-t-on, les contributions et les taxes perçues par l'État sont employées à des fins qui me paraissent inutiles ou même nuisibles, non à des buts évidemment utiles. Alors, mon devoir est de dénoncer ces abus, mais certainement pas de nier, en paroles ou en actes, le principe même de la taxation par l'État, dont la destination reconnue est de servir la prospérité générale.

Mais l'organisation militaire de l'État est basée effectivement sur le même principe. Si des sauvages, comme les montagnards du Caucase d'autrefois, ou les Kurdes ou les Pavillons Noirs d'aujourd'hui, attaquent un voyageur avec l'intention évidente de le tuer et d'égorger sa famille, c'est, sans doute, le *devoir* de celui-ci de les combattre, non par hostilité ou malice contre eux, non pour sauver sa vie au prix de celle de son prochain, mais pour défendre les êtres faibles qui se trouvent sous sa protection. Aider

les autres dans des circonstances semblables est un devoir moral absolu et qui ne peut pas être limité à sa propre famille. Or, pour défendre avec succès tous les faibles et les innocents contre la violence des malfaiteurs, il ne faut pas que les individus ou même des groupes d'hommes demeurent isolés. Et l'organisation collective d'une semblable défense est précisément la destination de la force militaire de l'État; aider l'État d'une façon ou d'une autre dans cette œuvre d'humanité est l'obligation morale de chacun, obligation que n'annulent pas des abus allégués. Tout comme le fait que l'ergot est vénéneux ne prouve pas que le seigle est nuisible, ainsi les charges et les dangers du *militarisme* ne prouvent rien contre la nécessité des armements.

L'organisation militaire et la conscription obligatoire ne sont pas un mal, mais une conséquence et un symptôme de mal. Il n'y avait pas trace de semblable organisation au temps où le pâtre innocent Abel fut tué par méchanceté par son frère. Craignant avec raison que la même chose n'arrive aussi plus tard à Seth et autres hommes pacifiques, les anges gardiens de l'humanité ont mêlé l'argile avec le cuivre et le fer et créé le soldat et le policier. Tant que les sentiments de Caïn n'auront pas disparu du cœur des hommes, le soldat et le policier seront un bien et non un mal. L'hostilité contre l'État et ses représentants est, après tout, de l'*hostilité*, et ce fait à lui seul serait suffisant pour justifier la *nécessité* de l'État. Et il est étrange, en vérité, d'être hostile à l'État pour la seule raison qu'il limite par des moyens externes seulement, sans la supprimer intérieurement dans tout le monde, cette malice que nous sommes incapables de supprimer en nous-mêmes!

VII

Entre la nécessité historique de la guerre, d'une part, et sa négation abstraite, de l'autre, se place le devoir de l'homme individuel envers l'ensemble organisé — l'État —, par lequel sont conditionnés, jusqu'à la fin de l'histoire, tant l'existence que le progrès de l'humanité. Or, c'est justement ce fait indiscutable que l'État possède les moyens efficaces, non seulement pour sauvegarder la société humaine dans sa condition présente, mais aussi pour la faire progresser, qui impose à l'individu envers l'État d'autres obligations que le simple accomplissement de ses exigences légales; semblable accomplissement suffirait, si l'État était une incarnation parfaite de l'ordre social normal; mais comme, en fait, l'État n'est que la condition et l'instrument du progrès humain et se perfectionne lui-même sous différents rapports, c'est le devoir de l'homme individuel de prendre une part

active, dans la limite de ses forces, à ce progrès politique général. La personne individuelle porte en soi la conscience morale absolue de l'idéal parfait de la justice et de la paix ou du Royaume de Dieu; cette conscience, elle l'a reçue non de l'État, mais d'En-Haut et du dedans; mais cet idéal ne peut être effectivement réalisé dans la vie collective de l'humanité que par le moyen d'une organisation de l'État, qui en est la *préparation*. De là dérive pour l'homme individuel, qui adopte réellement le point de vue moral, l'obligation positive et immédiate de coopérer avec l'État par la persuasion et par la parole, l'aidant à accomplir le mieux possible sa fonction préliminaire, *après* l'accomplissement de laquelle — mais *pas avant* — l'État lui-même deviendra évidemment superflu. La personne individuelle peut et doit, donc, exercer sur la société une action semblable, tant en ce qui concerne la guerre que dans tous les autres domaines de la vie politique.

Le mal de la guerre, c'est l'hostilité extrême et la haine entre les parties démembrées (*dissecta membra*) de l'humanité. Dans les rapports des personnes, les mauvais sentiments ne trouvent aucune justification et il est inutile de les dénoncer; mais, dans le cas d'une haine internationale, le mauvais sentiment est associé ordinairement à des opinions fausses et à des raisonnements erronés, étant souvent même créé par eux. Lutter contre ce mensonge, c'est le premier devoir de quiconque désire sincèrement rapprocher l'humanité d'un véritable état de paix.

Quant à la lutte décisive future entre l'Europe et l'Asie, toute probable qu'elle soit, elle ne nous menace pas comme une nécessité inévitable, s'imposant à nous du dehors. L'avenir est encore entre nos mains. La première condition d'une entrée pacifique de la race mongole dans le cercle de la civilisation chrétienne — condition qui est possible bien que peu probable — serait que les nations chrétiennes elles-mêmes deviennent plus chrétiennes et que, dans *toutes* les relations de la vie collective, elles soient guidées davantage par les principes moraux que par un égoïsme honteux et par une mauvaise hostilité économique et religieuse.

Il n'y a pas longtemps, au congrès mondial des religions à Chicago, quelques Asiatiques — bouddhistes et brahmanistes — s'adressèrent aux Européens dans les termes suivants, qui sont l'expression de l'opinion courante de l'Orient : « Vous nous envoyez des missionnaires pour nous prêcher votre religion. Nous ne nions pas la dignité de celle-ci, mais, ayant fait votre connaissance depuis les deux derniers siècles, nous voyons que toute votre vie est en contradiction avec les exigences de votre foi, que vous êtes inspirés, non par l'esprit d'amour et de vérité que vous a révélé votre Dieu, mais par l'esprit de cupidité et de violence, qui est naturel à tous les mauvais. Donc, de deux choses l'une : ou bien votre religion, en dépit de son excellence interne, ne

peut pas être réalisée en pratique et est donc inutile même pour vous qui la professez; ou bien, vous êtes tellement mauvais que vous ne voulez pas accomplir ses exigences, alors que vous le pouvez et le devez; dans les deux cas vous ne valez pas mieux que nous et vous devriez nous laisser en paix. » La seule réponse adéquate à cette critique, ce sont des actes et non des paroles. L'Asie n'aurait pas de raisons de combattre, ni de possibilité de vaincre une Europe qui serait intérieurement unie et sincèrement chrétienne.

La guerre a été un moyen direct pour l'unification externe de l'humanité et un moyen indirect de son unification interne. La raison nous interdit de rejeter cette arme tant qu'on en a besoin, mais la conscience nous prescrit de faire effort pour *qu'elle cesse d'être nécessaire* et pour que l'organisation naturelle de l'humanité, divisée en parties ennemies, devienne réellement une organisation morale et spirituelle. Une pareille organisation a sa source dans la nature de l'homme, elle est basée intérieurement sur le Bien absolu et elle atteint sa réalisation complète par l'histoire universelle; la description de cette organisation morale ou de l'ensemble des conditions morales qui justifient le bien dans le monde, doit être le couronnement de l'édifice de la philosophie morale.

CHAPITRE X

L'ORGANISATION MORALE DE L'HUMANITE DANS SON ENSEMBLE

- I. — *Différences entre la solidarité naturelle et cette solidarité morale qui est établie par le christianisme comme tâche historique d'un perfectionnement conscient et volontaire de tous dans le bien unique. — Le vrai sujet de cet effort est l'homme individuel ensemble et indivisiblement avec l'homme collectif. — Trois incarnations permanentes du sujet en voie de perfectionnement, ou trois groupes naturels complétant effectivement la vie personnelle : famille, patrie, humanité. — Correspondant à ceux-ci dans l'ordre historique les trois degrés du clan, degré national-politique et degré spirituel-universel; ce dernier ne peut être réalisé qu'à la condition de la spiritualisation des deux premiers. — Les éléments réels et les formes de la vie, données conditionnelles pour la solution de la tâche absolue. — Le lien naturel donné de trois générations (grands-parents, parents, enfants) doit être transformé en un lien absolu moral par la spiritualisation de la religion, de la famille, de l'union conjugale et de l'éducation.*
- II. — *La vénération des ancêtres. — Son sens éternel reconnu, même dans les cultes sauvages. — Transformation chrétienne du culte ancien.*
- III. — *Mariage. — Il unit aussi l'homme à Dieu par le présent, tout comme le culte des ancêtres par le passé. — Dans le vrai mariage, le lien sexuel naturel n'est pas aboli, mais transsubstantié. — A la tâche morale de pareille transsubstantiation servent les éléments naturels du rapport sexuel (comme données indispensables) : 1) la tendance sexuelle; 2) l'état amoureux; 3) la procréation des enfants. — Le mariage demeure la satisfaction de l'instinct sexuel, mais l'objet de celui-ci n'est plus la satisfaction de l'organisme animal, mais la restauration de l'image de Dieu en l'homme. — Le mariage comme forme d'ascétisme, lutte morale et martyre. — Procréation des enfants, inutile et impossible dans un mariage parfait, nécessaire et désirable dans un mariage qui tend à la perfection; ceci, conséquence nécessaire d'une perfection pas encore atteinte et moyen naturel de l'atteindre dans l'avenir.*
- IV. — *Le but de l'éducation dans une famille spirituellement organisée est de rattacher la vie temporaire de la nouvelle génération*

au bien éternel, commun à toutes les générations, en rétablissant leur unité essentielle.

V. — La véritable éducation doit être en même temps traditionnelle et progressive. — Transmettant à la nouvelle génération tout l'héritage spirituel du passé, elle doit, en même temps, développer en elle le désir et la force d'user de cet héritage comme d'un pouvoir vivant tendant à se rapprocher du but supérieur. — Conséquences fatales de la séparation de ces deux aspects. — Base morale de l'éducation : inspirer aux descendants un intérêt vivant pour l'avenir des ancêtres. — Explications. — Le progrès moral ne peut consister qu'à réaliser plus largement et mieux les obligations qui dérivent de la tradition. — Principe suprême en pédagogie : lien (indissoluble par la mort) entre les générations se soutenant l'une l'autre dans l'accomplissement progressif d'une œuvre unique : la préparation du Royaume de Dieu et de la résurrection universelle.

VI. — La famille normale est la restauration immédiate de l'intégralité morale de l'homme sous un aspect essentiel, survivance des générations (ordre de succession temporelle). — Cette intégralité doit être restaurée aussi dans un ordre plus large d'existence, d'abord dans les limites de la nation ou patrie. — Selon la nature de l'organisation morale, la nation n'absorbe ni la famille, ni la personne, mais les remplit d'un contenu vital sous une forme nationale déterminée conditionnée par le langage. — Cette forme doit être spéciale, pas exclusive : la pluralité normale des langues différentes n'implique pas leur opposition ou séparation. — Principe babylonien de la division de l'humanité par l'unité dans la confusion et principe de Sion du rassemblement par l'unanimité dans la distinction. — Le vrai langage universel, c'est la communion et la compréhension de beaucoup de langages distincts, qui, divisés, ne divisent pas.

VII. — L'unité de l'humanité. — Toutes les raisons qui nous permettent de parler de l'unité d'un peuple ont encore plus de force appliquées à l'humanité. — Unité d'origine; unité de langue, non supprimée par leur pluralité; unité de l'histoire universelle, en dehors de laquelle il n'y a pas d'histoire nationale (preuves et explications). — Indivisibilité du bien moral. — Le mal d'un patriotisme exclusif. — L'humanité, comme sujet intégral de l'organisation morale. — Transition à la discussion des formes universelles de l'ordre moral.

VIII. — L'Eglise universelle comme organisation de la piété (explications). — L'essence de l'Eglise est l'unité et la sainteté de la Divinité, dans la mesure où elle réside et agit positivement dans le monde par l'humanité (ou, ce qui revient au même, l'Eglise est la création rassemblée en Dieu). — L'unité et la sainteté de l'Eglise, dans l'ordre de la coexistence, considérées comme sa catholicité ou intégralité et, dans l'ordre de la succession, comme son apostolicité. — La catholicité abolit toutes divisions ou séparations, tout en préservant les distinctions et les particularités.

IX. — *La participation au contenu absolu de la vie au moyen de l'Eglise universelle délivre et égalise tous les hommes, les unissant dans une fraternité parfaite, laquelle présuppose une paternité parfaite.*

X. — *Le principe religieux de la paternité, c'est le fait que la vie spirituelle ne provient pas de nous-mêmes. — D'où la mission ou apostolat (à l'opposition de l'action d'un imposteur). — Le Christ, « envoyé du Père » et accomplissant la volonté du Père qui l'a envoyé et non la sienne, est le prototype absolu de l'apostolat. — Son prolongement dans l'Eglise : « Comme mon Père m'a envoyé, ainsi, Moi, Je vous envoie. » — Comme le rapport filial est le prototype de la piété, il se fait que le Fils unique de Dieu, Fils par excellence, étant l'incarnation de la piété, est la voie, la vérité et la vie de Son Eglise, cette organisation de la piété dans le monde. — La voie de la piété est celle de la hiérarchie, celle qui vient d'en-haut (signification de l'ordination et de la consécration). — La vérité de l'Eglise, en son fondement, n'est ni scientifique, ni philosophique, ni même théologique, mais contient simplement les dogmes de la piété ; sens général des sept Conciles œcuméniques. — La vie de la piété ; le sens des sept sacrements.*

XI. — *La question des relations de l'Eglise et de l'Etat, ou le problème de l'Etat chrétien. — Indication importante dans le Nouveau Testament (histoire du centurion Corneille).*

XII. — *Nécessité morale de l'Etat. — Explications par rapport au Christianisme.*

XIII. — *L'Etat, comme organisation collective de la pitié. — Vladimir Monomach et Dante (explication).*

XIV. — *Analyse de l'objection générale contre la définition de l'Etat normal.*

XV. — *Analyse des incompréhensions juridiques.*

XVI. — *Outre la tâche générale conservatrice de chaque Etat (conserver les bases de la communauté, sans lesquelles l'humanité ne pourrait exister), l'Etat chrétien a encore une tâche progressive : améliorer les conditions de cette existence, en promouvant le libre développement de toutes les forces humaines destinées à produire l'avènement du Royaume de Dieu (explications).*

XVII. — *Rapport normal de l'Eglise et de l'Etat. — Du point de vue chrétien (divino-humain), tant l'activité indépendante de l'homme que son dévouement entier à la Divinité sont pareillement nécessaires ; mais, les deux ne peuvent être combinés, que si sont clairement distincts les deux domaines de la vie (le religieux et le politique) et leurs deux motifs immédiats (piété et pitié), ceci en correspondance avec la différence des objets immédiats d'action, le but final demeurant unique. — Conséquences fatales de la séparation de l'Eglise et de l'Etat et de toute usurpation par l'une des fonctions de l'autre. — La règle chrétienne du progrès social consiste*

en ce que l'État contraigne le moins possible la vie morale intime de l'homme, le laissant à l'action spirituelle libre de l'Eglise et qu'en même temps il assure, avec le plus de sécurité et le plus largement possible, les conditions extérieures requises pour que l'homme puisse vivre dignement et se perfectionner.

XVIII. — *La tâche morale propre de la vie économique, c'est d'être une abstinence organisée collectivement, abstinence des passions charnelles mauvaises, de façon à pouvoir transformer la nature matérielle (individuelle et universelle) en une forme libre de l'esprit humain. — Le fait de la séparation de la vie économique par rapport à cet objet, à l'heure présente, et son explication historique.*

XIX. — *Signification morale de la loi de conservation de l'énergie. — La valeur morale de l'abstinence organisée collectivement dépend des progrès des organisations collectives de la pitié et de la pitié. — Unité des trois tâches.*

XX. — *Les représentants personnels de l'organisation morale de l'humanité. — Les trois fonctions suprêmes : celles du Pontife, du Roi et du Prophète. — Leurs caractères distinctifs et leur interdépendance.*

I

L'organisation *naturelle* de l'humanité consiste dans le fait que les différents individus et groupes humains sont naturellement obligés à agir réciproquement de *telle manière* que leurs besoins et activités privés s'équilibrent en des résultats d'une importance générale et conduisent à un perfectionnement relatif de l'ensemble. C'est ainsi que, dès les temps anciens, les besoins des pasteurs et des agriculteurs, l'esprit guerrier des chefs de peuples et l'esprit de lucre entreprenant des marchands ont créé une civilisation matérielle et ont été les moyens d'un progrès historique. Cet agencement naturel, grâce auquel les intérêts privés mènent au bien commun, exprime une certaine unité réelle de la race humaine; mais, cette unité est imparfaite tant intérieurement qu'extérieurement : extérieurement, parce qu'en fait elle est incomplète; intérieurement, parce qu'elle n'est pas l'objet de la volonté consciente des individus et des groupes qui la composent. Une pareille solidarité, inconsciente et involontaire, se retrouve déjà dans le monde pré-humain, dans l'unité du genre et le développement des espèces organiques. S'y arrêter est indigne de l'homme, chez qui l'esprit objectif et générique — *attribut universel de la nature* — devient *sujet individuel*. C'est une organisation morale consciencieuse et volontaire qui est exigée pour l'humanité, au nom et en raison du Bien universel; cette organisation devient l'objet direct et le but de la vie et de la

puisque depuis que, au milieu du développement historique, ce bien s'est révélé en son caractère absolu et sa plénitude. L'union dans le bien ne se limite pas à la coexistence des intérêts et actions privés, ni à l'harmonie entre eux comme résultat général, mais elle est une collaboration amicale directe de personnes et de groupes sociaux dans une tendance unanime pour atteindre un but universel : la perfection absolue comprise et acceptée par chacun comme son but *propre*.

Ayant comme tâche la réalisation de la norme absolue du Bien ou d'une perfection active (pratique), l'organisation morale de la vie humaine peut se définir comme une *œuvre de perfectionnement*. Cela étant ainsi, une question en résulte logiquement : *qui se perfectionne ?* i. e. quel est le sujet de l'organisation morale ? Nous savons que des *individus à l'état d'isolement* n'existent pas et, dès lors, ne peuvent se perfectionner en cet état. Le véritable sujet du progrès moral (comme aussi du progrès historique, en général), c'est l'homme individuel, mais *conjointement avec l'homme collectif* (ou société) *et inséparablement* avec lui. De même que chaque combinaison de molécules ne constitue pas la cellule vivante, et que chaque aggloméré de cellules ne constitue pas un être vivant, ainsi, ce n'est pas chaque rassemblement d'hommes individuels ou de groupes sociaux qui constituera un centre véritable et vivant d'organisation morale. Pour avoir semblable signification, c'est-à-dire pour compléter organiquement la personnalité morale, l'ensemble collectif doit être non moins réel que l'individu et doit, en ce sens, posséder la même valeur et les mêmes droits que celui-ci.

Les groupements naturels qui élargissent effectivement la vie de l'individu sont : la famille, la nation et l'humanité — trois degrés permanents du développement de l'homme collectif, auxquels correspondent dans l'ordre historique : l'étape du clan, l'étape politique-nationale et l'étape spirituelle-universelle. Cette dernière ne peut apparaître que quand les deux premières sont spiritualisées.

Le famille fera-t-elle partie de l'organisation définitive et universelle de la moralité, ou bien ne constitue-t-elle qu'un élément limité et transitoire du développement de la vie humaine ? Mais, la personne individuelle, *dans son état concret* et dans sa tendance égoïste à l'isolement exclusif est aussi un élément transitoire et limité, tout comme la nation ou l'humanité elle-même. Il ne s'agit pas d'idéaliser et d'éterniser l'aspect périssable de tel ou tel sujet vivant, mais de découvrir et de faire resplendir l'étincelle de divinité cachée sous cette poussière, de trouver dans la forme conditionnelle et temporelle le sens absolu et éternel qui lui est inhérent et d'affirmer ce sens non seulement comme idée immobile, mais aussi comme un commencement d'accomplisse-

ment, comme les arrhes de la perfection. Les éléments positifs de la vie en leurs manifestations relatives et temporaires doivent être compris et reconnus comme des *données conditionnelles pour la solution d'un problème absolu*. Dans le cas de la famille, ces données naturelles sont constituées par les trois générations successives liées par le fait de la naissance : grands-parents, parents et petits-enfants; le caractère ininterrompu et relatif de ce lien ne supprime pas son triple caractère comme norme permanente : les membres de la série qui s'étend des deux côtés — bisaïeuls et arrière-petits-fils — ne constituent pas un élément indépendant de l'idée des rapports réciproques dans la famille. La tâche suprême, c'est de spiritualiser le lien relatif naturel des trois générations et de le transformer en un absolu moral; ce but est atteint de trois manières : par la religion de la famille, par l'union conjugale et par l'éducation des enfants.

II

La religion de la famille est l'institution humaine la plus ancienne, la plus profondément enracinée et la plus stable; elle a survécu à la vie du clan et à tous les changements religieux et politiques. L'objet de la religion de la famille, c'est la génération la plus ancienne, les pères défunts des ancêtres. Selon les idées les plus anciennes, les ancêtres doivent nécessairement être morts; c'est tellement nécessaire que, selon le mouvement naturel de la pensée, tous les défunts, quels que soient leur âge et leur sexe, étaient appelés « ancêtres » (*dziady*, des Lithuaniens et des Polonais — reste d'une antiquité lointaine). Si un ancêtre réel vivait par hasard trop longtemps, c'était une inconvenance, une violation de la norme religieuse et morale, laquelle, cependant était aisément réparée par le sacrifice volontaire du vieillard. Dans cette pratique barbare se cachait, au fond, une idée juste, ou, plus exactement, deux idées : d'abord, qu'un être, qui est sur le même niveau que l'homme et a les mêmes besoins et facultés, ne peut pas être l'objet authentique de la vénération et du culte, et, ensuite, que, pour avoir une *influence* puissante et bienfaisante dans le domaine terrestre, ce qui est caractéristique d'un être supérieur, celui-ci doit *se retirer* de ce domaine et renoncer à une liaison physique immédiate avec celui-ci. Pour que le culte familial des ancêtres puisse se maintenir à une époque où la force dominait, on ne pouvait admettre qu'il soit associé au spectacle de la décrépitude et de l'impuissance. Les vieillards eux-mêmes le comprenaient et, avec une noble sagesse quittaient à temps leur vie affaiblie pour une autre puissante et mystérieuse. « Mon

jour est arrivé à son déclin, commença le *Konung*, le miel ne me paraît plus doux, mon casque me pèse lourdement... Vous, fils, édifiez deux tertres aux deux rives du golfe, sur le rivage battu par les flots... Quand les rochers seront blanchis par la lumière de la lune, quand nos tombes seront humides de la rosée, nous, ô Thorsten, nous nous réveillerons en sursaut, sortant des collines et des eaux et nous commencerons à minuit à murmurer sur les jours de l'avenir¹. »

Même dans le culte païen des ancêtres, le lien naturel de la succession des générations tendait vers une signification spirituelle et morale. Par la révélation du sens absolu de la vie dans le christianisme fut rendue possible la pleine réalisation de ce lien religieux avec les ancêtres. Au lieu d'offrir aux défunts dans des sacrifices une nourriture matérielle, en retour de laquelle ceux-ci venaient en aide aux vivants dans les choses de ce monde, il s'institue une action spirituelle réciproque par la prière et les sacrements : des deux côtés, on prie les uns pour les autres; des deux côtés, on se prête assistance pour parvenir au *bien éternel*; il s'agit d'un bien absolu, le salut de l'âme. Souvenir éternel², repos avec les saints, résurrection universelle de la vie — voilà ce que les vivants désirent *pour les défunts*, ce qu'ils les aident à obtenir, et c'est en cela qu'ils attendent des défunts le même secours *pour eux-mêmes*. Passant dans le domaine du bien absolu, ces relations mutuelles cessent d'être égoïstes et intéressées et deviennent purement morales, étant comprises et réalisées comme un bien parfait.

Souvenir éternel — cela ne veut, certes, pas dire que sur la terre les hommes se souviendront éternellement du défunt comme de quelqu'un qui a été, mais qui n'est plus : d'abord, cela n'importerait guère au défunt; ensuite, ce serait impossible, puisque l'humanité terrestre elle-même ne doit pas s'attendre à une continuation *éternelle* de son existence *temporelle*, s'il y a seulement quelque sens dans le monde. Nous demandons à Dieu, non aux hommes, un souvenir éternel, c'est-à-dire de résider dans l'Esprit éternel de Dieu. « Accorder un souvenir éternel » signifie rendre un homme conforme à son idée éternelle — à l'idée éternelle de Dieu le concernant, et l'établir dans le domaine de l'existence absolue et immuable. En comparaison avec les anxiétés de ce monde, c'est un repos éternel. La mort, par elle-même, n'est pas un repos et les défunts, dans l'humanité naturelle, peuvent plus justement s'appeler des défunts sans repos (« revenant », en français; *poltergeist*, en allemand) que jouis-

1. *Tritiof*, de Tegner, traduction russe par J.-Ch. Groth.

2. La prière pour obtenir une « mémoire éternelle » aux défunts constitue une partie importante du service funèbre, selon le rite orthodoxe.

sant du repos. La quiétude que nous demandons pour nos défunts dépend du souvenir éternel que Dieu leur accorde. Confirmés dans leur idée absolue, ils y trouvent une garantie certaine et inaliénable de la réalisation finale du Bien parfait dans le monde; c'est pourquoi, ils ne peuvent être inquiets; la distinction entre le présent et l'avenir existe encore pour eux, mais aucun élément de doute ou d'inquiétude ne s'attache à cet avenir; celui-ci n'est séparé d'eux que par un nécessaire délai et ils peuvent déjà le considérer *sub specie aeternitatis* (sous l'aspect de l'éternité); tandis que pour ceux qui sont morts dans l'humanité naturelle, l'avenir, tout en devenant leur intérêt principal, demeure, pourtant, une énigme angoissante et un mystère : « ... Nous nous réveillerons en sursaut, ô Thorsten, sortant des collines et des eaux et nous commencerons à murmurer sur les jours de l'avenir... » Le repos éternel n'est pas inactivité. Les défunts demeurent actifs, mais le caractère de leur activité est essentiellement changé; elle ne procède plus de la tendance inquiète vers une fin distante et incertaine; mais s'effectue à raison et par la force d'une liaison déjà atteinte et permanente avec le Bien absolu; c'est pourquoi, en ce cas, l'activité est compatible avec une quiétude sans trouble, ni souci. Et, tout comme l'action bienfaisante des défunts manifeste les liens moraux qui les unissent à leurs *proches selon la nature*, c'est-à-dire leur postérité vivante, ainsi, dans leur repos bienheureux ils sont inséparables de leurs *proches en Dieu et dans l'éternité*, — c'est le repos avec les saints.

Ceci est l'idéal. Si tous n'y parviennent pas, si tous ne sont pas dans le repos, si tous ceux pour qui l'on demande avec chants « le souvenir éternel » ne sont pas dignes de l'obtenir de Dieu, ce fait n'altère pas l'attitude religieuse envers les « ancêtres », qui est le fondement de la moralité familiale et, par elle, de toute moralité. Car, d'abord, le sort réel de chacun des défunts reste, en tout cas, pour nous seulement problématique; ensuite, même si une supposition défavorable se trouve plus probable, notre attitude religieuse prend une autre teinte et le sentiment de pitié, qui vient s'y ajouter, nous pousse à intercéder de manière plus active; enfin, pour chacun, la majorité, ou tout au moins un certain nombre d'ancêtres, correspondent à ce qu'exigent le « souvenir éternel » et le « repos avec les saints »; par conséquent, chaque homme, outre toutes ses autres relations, a aussi un lien de famille, lien de parenté et du sang, avec le monde de l'éternité divine; sous cet aspect fondamental aussi, la famille peut avoir un sens absolu pour chacun et être, par le passé permanent, un véritable complément de sa personnalité morale.

D'autre part, la plénitude de vie des ancêtres, même s'il résident éternellement dans le souvenir de Dieu et reposent avec les saints, dépend de l'action de leurs descendants, qui élaborent les

conditions terrestres qui peuvent amener la fin du développement mondial et, avec celui-ci, la résurrection corporelle des défunts; chacun de ceux-ci est donc lié naturellement à l'humanité finale de l'avenir dans la ligne successive de la parenté du sang³.

En agissant sur son organisme corporel et sur la nature matérielle extérieure dans le sens de leur spiritualisation effective, chacun accomplit son devoir envers ses ancêtres et leur paie sa dette morale : ayant reçu d'eux son existence physique et tout l'héritage des âges passés, la nouvelle génération poursuit le travail qui procurera finalement la plénitude de vie aux défunts eux aussi. Ainsi donc, à ce nouveau point de vue aussi, les liens naturels avec les générations antérieures, ou la religion familiale des temps passés, acquièrent une importance absolue et deviennent une expression du bien parfait.

Ce n'est que lorsque le but aura été atteint que l'œuvre de l'homme tendant à spiritualiser son corps et la nature terrestre, en général, aura ses conséquences *rétrospectives* et exercera son influence bienfaisante sur le passé. C'est seulement dans l'avenir que le passé atteindra la plénitude de la réalité. Tant que cette œuvre n'est pas terminée, tant que n'est pas encore atteint cet état de perfection de la vie, dans lequel l'esprit et le corps se seront entièrement pénétrés l'un l'autre, tant que l'abîme entre le monde visible et le monde invisible n'aura pas été supprimé, la mort devenant impossible tant pour les vivants que pour les morts, — c'est la lutte de l'esprit contre le corps, le renforcement et la concentration de l'esprit qui constituent les conditions nécessaires de ce perfectionnement futur et la tâche morale de l'état actuel. Le moyen effectif en vue de la résurrection du corps, c'est la subjugation de la chair; la condition nécessaire de la plénitude de la vie, c'est l'ascétisme ou la restriction d'une vitalité illimitée. Le vrai ascétisme, c'est-à-dire le pouvoir de l'esprit sur la chair menant à la résurrection de la vie, a deux formes : la vie monastique et la vie conjugale. Nous avons parlé ailleurs⁴ de la première exclusive et exceptionnelle; l'explication de la seconde se présente maintenant devant nous.

3. Je ne puis m'étendre sur les détails de cette liaison, ni sur des questions connexes, sans passer dans le domaine de la métaphysique et de l'esthétique mystique; mais la nécessité générale de la résurrection, comme plénitude de l'existence spirituelle-corporelle, est suffisamment claire, du point de vue du principe moral absolu et de la réalité de l'ordre moral.

4. Voir plus haut, I^{re} partie, chap. II : « Le principe ascétique de la moralité ».

III

Ce n'est pas en vain qu'une relation apparemment aussi simple, et dont la base physique se trouve déjà dans le règne animal et même dans le règne végétal, est appelée « un grand mystère ⁵ » et est reconnue comme un symbole permanent, consacré par la parole de Dieu, de l'union du Dieu d'Israël avec son peuple, du Christ crucifié avec l'Eglise terrestre et du Christ, Roi de gloire, avec la Jérusalem Nouvelle.

La vénération des ancêtres et les rapports religieux mutuels avec eux lient l'homme avec le bien parfait à travers le passé; la vraie union conjugale à la même signification, quant au présent, au moment du milieu de la vie. C'est la réalisation de la norme morale absolue au centre vital de l'existence humaine. L'opposition des sexes, qui n'exprime dans le monde des organismes pré-humains qu'une action générale et mutuelle de vie formatrice et de vie en formation, de principes actif et passif, acquiert, en ce qui concerne l'homme, une signification plus définie et profonde. La femme, à la différence des femelles des animaux, n'est pas seulement l'incarnation de l'aspect réceptif et passif de la réalité matérielle; elle est la substance concentrée de la nature dans son ensemble, l'expression définitive du monde matériel dans sa passivité *intérieure*, du monde matériel prêt à passer dans un nouveau royaume supérieur, à se laisser spiritualiser moralement. L'homme, lui aussi, ne représente pas seulement le principe actif comme tel, mais il est le sujet d'une activité proprement humaine, déterminée par le sens absolu de la vie, sens auquel, par l'homme, la femme participe, elle aussi. Lui, à son tour, doit à la femme la possibilité de *réaliser* ce sens ou le bien absolu d'une manière directe et immédiate.

La moralité suprême, procédant du principe absolu et déterminée par lui (ce qu'en théologie on appelle « *grâce* »), n'abolit pas la nature, mais lui confère la vraie perfection. Les relations naturelles de l'homme et de la femme comportent trois éléments : 1) l'élément matériel, attraction physique, conditionnée par la nature de l'organisme; 2) l'élément idéal, l'exaltation du sentiment psychique appelé sentiment amoureux; enfin, 3) le but de la relation sexuelle naturelle ou son résultat final, à savoir la procréation.

Dans une union conjugale véritable, la liaison naturelle sexuelle n'est pas abolie, mais est essentiellement transformée; tant que cette transformation n'est pas un fait accompli, elle constitue une

5. Eph., v, 32.

tâche morale, dont les éléments du rapport naturel sexuel sont les données. L'importance principale appartient à l'élément intermédiaire, le second, à l'exaltation ou l'extase de l'amour. En vertu de celui-ci, l'homme envisage la femme comme son complément naturel, son autre matériel, non comme elle apparaît à l'observation extérieure, comme la verraient des étrangers, mais il pénètre sa substance et son idée véritable, la voyant telle qu'elle a été dès le début prédestinée à être, telle que Dieu la vit de toute éternité et telle qu'elle sera définitivement. La nature matérielle dans sa plus haute expression individuelle, la femme, est ici reconnue en vérité, comme possédant une importance absolue; la femme est affirmée comme personnalité morale, comme une fin en soi, comme une entité susceptible de spiritualisation et de « déification ». De cette reconnaissance dérive l'obligation morale d'agir de manière à réaliser, en cette femme actuelle et dans sa vie, ce qu'elle doit être. A cela correspond un caractère spécial de la forme la plus élevée de l'amour chez la femme : l'homme qu'elle a choisi lui apparaît comme son vrai sauveur destiné à lui révéler et à réaliser pour elle le sens de sa vie.

L'union conjugale demeure la satisfaction d'un besoin sexuel, mais ce besoin lui-même ne se réfère plus déjà à la nature extérieure de l'organisme animal, mais à une nature humanisée et attendant sa divinisation. Un terrible *problème* surgit, qui ne peut avoir de solution que par un *renoncement* constant; pour remporter la victoire dans cette lutte contre la réalité hostile, l'âme doit traverser un état de *martyre*⁶. De ce point de vue, la plénitude de la satisfaction vitale, incluant la sensualité charnelle, est liée non au désir qui précède, mais à la joie subséquente d'une perfection réalisée.

Il va sans dire que dans une union conjugale *parfaite*, dans laquelle la plénitude intérieure de l'être humain est réalisée finalement par son union totale avec l'essence matérielle spiritualisée, la procréation n'est plus ni nécessaire, ni possible : elle n'est plus nécessaire, parce que la tâche suprême est accomplie, parce que le but final est atteint; elle n'est plus possible, tout comme il est impossible, lorsqu'on superpose deux figures géométriques égales, qu'on obtienne un résidu de non-coïncidence. L'union

6. Feu P. D. Yourkevitch, professeur de philosophie, m'a raconté qu'un jeune savant, fils d'un pasteur évangélique à Moscou, ayant assisté un jour à un mariage dans une église russe, fut frappé par le fait que, dans le Saint Cantique, les couronnes nuptiales sont comparées à celles des martyrs. Cette idée profonde l'affecta si profondément, que cela provoqua en son esprit une complète révolution; le jeune philologue abandonna la science temporelle et la chaire universitaire qui lui était destinée et entra dans un couvent, au grand chagrin de ses proches. C'était le fameux P. Clément Zederholm, dont plus tard K. N. Leontieff donna une si remarquable biographie.

conjugale parfaite, c'est le commencement d'une œuvre nouvelle, qui ne reproduit pas la vie dans le temps, mais qui la restitue pour l'éternité. Mais il ne faut pas oublier que l'union conjugale parfaite n'est pas nécessairement la condition première de l'union morale de l'homme et de la femme, mais seulement le *moyen final* en vue de celle-ci. On ne peut présumer d'avance cette chose supérieure, tout comme on ne peut commencer à bâtir une maison par le toit, ou donner au toit le nom d'une maison réelle.

La vraie union conjugale est celle qui *tend* consciemment vers l'union parfaite de l'homme et de la femme, vers la création de l'être humain complet. Mais, tant que cette union ne fait que tendre vers ce but et n'en a pas réalisé effectivement l'idée, tant qu'il existe une dualité entre l'idée et la réalité matérielle empirique qui lui est opposée, la reproduction extérieure et physique est, tout à la fois, *la conséquence naturelle d'une perfection qui n'est pas encore atteinte et le moyen nécessaire pour l'atteindre dans l'avenir*. Il est évident que tant que l'union de l'homme et de la femme n'est pas complètement spiritualisée, tant que sa plénitude n'existe qu'en idée et en sentiment subjectif, continuant dans sa réalité objective à être extérieur et superficiel, à l'instar des animaux, le résultat de cette union, lui aussi, ne peut avoir d'autre caractère. Mais il est pareillement évident que, *dans l'actuelle condition imparfaite*, la conformité au but de ce résultat est suprêmement importante, car les enfants accompliront ce que n'ont pas effectué les parents. La succession extérieure, temporelle des générations a lieu *parce que* l'union conjugale n'a pas encore atteint sa perfection, parce que l'union de l'homme individuel et de la femme n'est pas suffisamment spirituelle et intérieurement complète pour créer à nouveau en eux l'être humain parfait à l'image et à la ressemblance de Dieu. Mais ce *parce que* se trouve être en même temps *afin que*, — à savoir pour que la tâche qui apparut trop grande pour la force de cet être individuel (homme et femme) soit, cependant, réalisée par lui indirectement, à travers une série de générations futures prenant en lui leur point de départ. Ainsi, la plénitude et la signification absolue de la famille se trouvent rétablies; l'homme, même en son état imparfait, garde son importance absolue et le lien vivant, qui unit les membres temporels d'une série de générations s'étendant jusqu'à l'éternité, demeure ininterrompu.

L'organisation morale de l'humanité n'est pas suffisamment assurée par rapport au passé par le seul fait de l'hérédité, c'est-à-dire de la provenance d'une série donnée d'ancêtres; elle exige, en outre, un lien moral permanent avec ceux-ci et celui-ci se trouve dans le culte familial; en outre, en ce qui concerne le présent, le fait naturel de la relation sexuelle est insuffisant pour

cette organisation et il faut que celle-ci soit élevée au niveau spirituel, ce qui a lieu dans la véritable union conjugale; enfin, au point de vue de l'avenir, l'organisation morale de l'homme collectif ne s'accommode pas du simple fait que les enfants soient une génération *nouvelle* ayant devant eux un avenir inconnu, mais exige, à son tour, outre la succession extérieure de fait, une succession intérieure morale : les parents ne doivent pas seulement produire des enfants pour l'avenir, mais ont le devoir de les *élever* de façon à ce qu'ils puissent travailler dans l'avenir à la réalisation de leur tâche universelle et historique.

IV

Le sentiment moral naturel de la pitié qui ne nous permet pas d'offenser notre prochain et nous oblige à lui venir en aide se concentre tout naturellement et par préférence sur ceux qui nous sont le plus intimement rapprochés et qui, en même temps, ont le plus besoin de notre aide, c'est-à-dire sur les enfants. Cette relation a déjà un caractère moral, quand la famille n'est encore qu'un facteur empirique dans la vie naturelle humaine; elle acquiert une importance absolue, quand la famille devient la base d'une vie nouvelle organisée spirituellement.

La signification morale de l'union conjugale consiste en ce fait que la femme cesse d'être l'instrument de désirs naturels et est reconnue comme un être ayant en soi une valeur absolue, comme un complément nécessaire pour que l'homme individuel parvienne à son intégralité véritable. Quand le mariage ne réussit pas ou réussit incomplètement à réaliser ce sens absolu de l'individualité humaine, cette tâche acquiert un objet différent et est transférée aux enfants, représentants de l'avenir; à la simple pitié naturelle pour cette postérité faible et souffrante vient s'associer une tristesse universelle à raison du mal et des malheurs de la vie, mais aussi l'espoir que ces nouveaux êtres auront la chance d'alléger la charge commune et, enfin, le devoir de les conserver pour cette œuvre et de les y préparer.

Dans une famille organisée spirituellement, l'attitude des parents à l'égard de leurs enfants est déterminée principalement par la conception de la destinée suprême de l'homme. Le but de l'éducation consiste à associer la vie temporelle de cette génération future avec le bien suprême et éternel, qui est commun à toutes les générations et en lequel grands-parents, parents et enfants sont indivisiblement unifiés; car, ce n'est que par l'abolition du démembrement temporaire de l'humanité en générations, qui s'excluent et s'évincent de la vie les unes les autres, que le Royaume

de Dieu peut se manifester et la résurrection de la vie se réaliser. Mais tant que cette perfection n'est pas atteinte, le lien moral des générations et l'unité absolue supra-temporelle de l'homme sont maintenus par la vénération des ancêtres, d'une part, et par l'éducation des enfants, de l'autre.

Il y a en l'homme une grande controverse qui se poursuit entre le Temps et l'Éternité pour savoir qui l'emportera : le Bien ou la Mort. Le Prince de ce monde dit à l'homme : « Vos pères, ceux par qui vous avez obtenu tout ce que vous possédez, ont été et ne sont plus et ne seront plus jamais; mais, s'il en est ainsi, où est donc le Bien ? Vous vous réconciliez avec la mort de vos pères, vous l'admettez par votre consentement, *vous vivez et jouissez de la vie, alors que ceux à qui vous êtes redevables de tout ont disparu pour toujours*. Où est, donc, alors, le Bien ? Où est la source même de la piété et de la reconnaissance, où est la pitié, où est la pudeur ? Ne sont-elles pas complètement vaincues par l'égoïsme, la cupidité, la sensualité ? Mais ne désespérez pas. Semblable condamnation de votre vie n'a de sens qu'au point de vue du Bien, qu'en supposant que le Bien existe. Mais, c'est précisément ici que réside l'erreur fondamentale : le Bien, lui, n'existe pas. S'il existait, ou bien vos pères ne seraient pas morts, ou bien vous ne vous seriez pas résignés à leur mort. Mais, maintenant, il est évident que le Bien, avec ses exigences fictives et ses modèles de piété, de pudeur et de pitié, n'est qu'une vaine prétention. Si vous voulez vivre, vivez en oubliant le Bien, parce qu'il a été englouti par la Mort, n'est plus et ne sera plus jamais. » — « Vos pères sont morts, mais ils n'ont pas cessé d'exister, car les clefs de l'existence sont en *mes mains* », dit l'Éternité. « Ne croyez pas qu'ils soient disparus; pour pouvoir les revoir, liez-vous aux invisibles par le lien sûr du Bien; vénérez-les, plaignez-les, ayez honte de les oublier. » — « Illusions ! dit, de nouveau, le Prince du Temps; soit, croyez à leur existence subjective cachée si vous le voulez; mais si vous, vous ne vous contentez pas, pour vous-même, d'une semblable contrefaçon de vie et tenez à la plénitude d'une vie manifeste et objective, alors, si vraiment le Bien existe, vous devez exiger la même chose pour vos pères. Or, l'existence manifeste, objective — la seule méritant qu'on en parle — a été perdue par vos pères et ne leur reviendra jamais dans les siècles des siècles. Renoncez, donc, au Bien impuissant, à la lutte épuisante avec les chimères et jouissez pleinement de la vie. » Mais le dernier mot appartient à l'Éternité, laquelle, ne renonçant pas au passé, adresse son appel, avec d'autant plus de contance, à l'avenir : « Le Bien ne dépend pas du degré de votre force et votre faiblesse n'est pas l'impuissance du Bien. Vous-même, vous n'êtes impuissant, que quand vous n'allez pas au-delà de vous-même; ce qui est incomplet dans votre vie, c'est votre œuvre propre; en

vérifié, tout vous est ouvert; vivez en tout, soyez une unité de vous-même et de votre autre, non seulement par rapport au passé et à vos ancêtres, mais aussi en relation avec l'avenir. Affirmez-vous vous-même dans les nouvelles générations, pour qu'avec votre concours actuel elles puissent amener le monde à cet état final, où Dieu rendra à tous la plénitude de la vie — à ces générations, à vous-mêmes et à vos pères. Agissant ainsi, vous pouvez de fait, au moment présent, montrer la force absolue du Bien sur le Temps et sur la Mort, non en les niant vainement par la pensée, mais en les utilisant pour que se manifeste pleinement et parfaitement la vie immortelle. Utilisez la mort de vos ancêtres de façon à préserver le gage assuré de leur résurrection dans le culte religieux que vous donnez aux défunts. Utilisez votre existence temporelle, la transmettant à la postérité et transférant le centre de votre gravitation morale dans l'avenir, de façon à pouvoir anticiper et rendre proche la révélation finale du Royaume de Dieu en ce monde. »

V

Même la moralité conventionnelle courante exige de l'homme qu'il transmette en héritage à ses enfants, non seulement les biens qu'il a acquis, mais aussi l'aptitude à travailler pour assurer leur vie subséquente. La moralité suprême et absolue exige aussi que la génération actuelle laisse à la génération nouvelle un double legs : d'abord, toutes les acquisitions positives du passé de l'humanité, toutes les épargnes de l'histoire et, ensuite, la capacité et la disposition nécessaires pour utiliser ce capital fondamental pour le bien commun, pour se rapprocher davantage du but suprême. Telle est la fonction essentielle de la véritable éducation, qui doit être à la fois et indivisiblement *traditionnelle* et *progressive*. La division et l'opposition en ces deux facteurs de la véritable vie — le fondement et ce qui doit être construit sur celui-ci, la racine et ce qui doit croître d'elle — est absurde et nuisible à l'un et à l'autre. Si le bien ancien se suffit à lui-même et ne constitue plus une base effective pour un mieux nouveau, cela signifie que ce bien ancien a perdu sa force vitale; en le tenant comme quelque chose de *fini* et en l'adorant sous cet aspect comme un objet extérieur, nous faisons de la *religion* une *relique* — morte, mais non des miracles en action. Ceci est le péché radical du conservatisme populaire qui tend à remplacer les fruits vivants de l'esprit par des conserves artificielles. Dans la mesure où il s'exprime dans la religion, ce pseudo-conservatisme multiplie les gens indifférents ou hostiles à la religion. La foi ne peut être la *conséquence* de semblable éducation, puisqu'elle est absente de ce qui en est le fondement. Il est évident, en effet, qu'un zèle

tendant exclusivement à conserver la foi ne peut provenir que du manque de foi de ces zélés eux-mêmes : ils n'auraient ni le temps, ni occasion de s'affliger et de se mettre en peine à ce point au sujet de la foi, s'ils *vivaient par la foi*.

Lorsque la *tradition* est mise à la place de ce qui en est l'objet, — lorsque la conception traditionnelle du Christ est conservée dans sa pureté absolue, sans que soit éprouvée la présence du Christ lui-même et de son Esprit, — la vie religieuse devient impossible et tous les efforts artificiellement mis en œuvre pour la produire ne font qu'accuser avec plus d'évidence la perte fatale.

Or, peut-il se faire que la vie de l'avenir croisse d'un passé déjà mort ? S'il n'y a pas de liens réels entre les parties du Temps, quel est le sens du progrès ? *Qui* est-ce qui progresse ? Un arbre pourrait-il réellement croître, si ses racines et son tronc n'existaient qu'en idée et si ce n'étaient que ses branches et ses feuilles qui jouissaient d'une réalité effective ? Sans nous attarder à présent sur les incohérences logiques de semblable point de vue, tenons-nous-en au seul aspect éthique.

L'homme, comme être moral, a une importance absolue ; sa condition présente, prise en elle-même, ne correspond pas, n'est pas adéquate à cette importance ; de là découle le problème moral : ne pas se détacher, sa propre personnalité et son existence, du Bien absolu, résidant, comme unique, en tout. Tant que l'être moral est lié intimement à tous, il a effectivement une valeur absolue et sa dignité se trouve satisfaite. Dans l'ordre du temps, ce « tout », dont nous ne devons pas nous détacher, et auquel nous devons être liés intérieurement, nous apparaît sous deux aspects : notre passé et notre avenir, nos ancêtres et nos descendants. Pour réaliser dans le temps notre dignité morale, nous devons devenir spirituellement ce que nous sommes déjà physiquement : un chaînon unissant et joignant les deux ; pour ce faire, nous devons reconnaître la réalité permanente des défunts et l'avenir inconditionnel de la postérité. Nous ne devons pas considérer les morts comme des êtres finis ; ils portent en eux le principe absolu, qui doit, pour eux aussi, atteindre une pleine réalisation. Les défunts, les ancêtres, outre leur existence dans le souvenir du passé, ont aussi une existence cachée dans le présent et obtiendront une existence manifeste dans l'avenir : *ils possèdent à la fois l'actualité et l'avenir*.

Ce n'est que sur ce fondement qu'une véritable éducation est possible. Si nous sommes indifférents à l'avenir de ces ancêtres, on peut se demander quels motifs nous aurions de prendre souci de l'avenir de la nouvelle génération. Si nous ne pouvons avoir de solidarité morale absolue avec *ceux qui sont morts*, comment s'établira une semblable solidarité avec ceux qui certainement *vont mourir* ? Dans la mesure où l'éducation consiste principale-

ment à transmettre le devoir moral d'une génération morale à l'autre, la question se pose de savoir *quel* devoir nous devons transmettre à nos successeurs et par rapport à *qui*, si notre propre lien avec nos ancêtres est brisé. Ce serait un simple jeu de mot de dire que c'est le devoir de faire progresser l'humanité, car, en ce cas, ni le mot « progresser », ni le mot « humanité » n'ont de sens réel : « progresser » doit signifier s'avancer dans le sens du bien, mais d'où viendra le bien, si c'est du mal que nous partons, le mal le plus élémentaire et le plus indiscutable, le mal de l'ingratitude envers nos pères, l'acquiescement à leur disparition, l'insensibilité au fait que nous demeurons séparés d'eux et étrangers ? Et qu'est-ce que cette « humanité », que nos disciples et successeurs doivent faire progresser ? Les feuilles de l'année dernière, dispersées par le vent et pourries en terre, forment-elles un seul et même arbre avec le feuillage nouveau ? De ce point de vue, il n'existe aucune humanité ; on ne trouve que des générations d'hommes séparées et se remplaçant les unes les autres.

Si nous devons remplacer cette relation extérieure, qui disparaît constamment, par un lien moral permanent, il est évident que ceci doit être fait dans une double direction. La forme du temps, en elle-même moralement indifférente, ne peut déterminer réellement nos rapports moraux. Tout compromis y est impossible, — il ne peut y avoir deux principes absolus de vie. Nous devons résoudre, finalement et une fois pour toutes, la question : attachons-nous une importance absolue à l'ordre temporel des phénomènes ou bien à l'ordre moral, c'est-à-dire à la liaison interne des êtres ? Dans la première alternative, l'humanité, étant irrémédiablement morcelée dans le temps, est dépourvue d'unité réelle ; il ne peut y avoir de tâche commune et, par conséquent, d'obligation d'élever les générations futures, pour qu'elles puissent ultérieurement accomplir semblable tâche. Mais, au cas de la seconde alternative, l'éducation implique inévitablement la vénération du passé dont elle est le complément naturel. Cet élément traditionnel de l'éducation est la condition de son caractère progressif, *puisque le progrès moral ne peut consister qu'en un accomplissement meilleur et plus large des obligations qui dérivent de la tradition.*

Cette même valeur absolue de l'homme — son aptitude à la vie éternelle et à la participation à la plénitude divine de l'existence — que nous vénérons religieusement chez les défunts, nous l'éduquons moralement dans la génération prochaine, en affirmant entre les deux un lien qui triomphe du temps et de la mort.

Les problèmes spéciaux, la technique de l'éducation, appartiennent à un domaine spécial, dans lequel nous n'avons pas à entrer ici. Mais, si la pédagogie doit être fondée sur un principe universel et positif, indiscutable du point de vue moral et conférant à

ses aspirations une valeur absolue, elle ne peut le trouver que dans le lien indissoluble unissant les générations, lesquelles se soutiennent l'une l'autre dans l'accomplissement progressif d'une seule tâche commune — celle de la *préparation de la manifestation du Royaume de Dieu et de la résurrection universelle*.

VI

La vénération des ancêtres et l'éducation familiale basée sur celle-ci surmontent l'état immoral de séparation et rétablissent la solidarité morale des hommes dans l'ordre du temps ou dans la *succession de l'existence*. C'est une victoire du bien sur l'égoïsme individuel, l'affirmation de la personnalité comme élément positif dans l'union familiale, qui subsiste malgré le temps et la mort. Mais, si cette union doit être le fondement d'une organisation morale et, donc, universelle, une force initiale du bien absolu et qui englobe tout, elle ne peut avoir un caractère suffisant, fermé et exclusif. La famille rétablit directement la plénitude morale dans une relation fondamentale : celle de la succession des générations; mais cette plénitude doit aussi être reconstituée dans l'ordre de *coexistence*.

L'infinité *linéaire* de la famille ne peut devenir moralement complète que dans un autre ensemble plus large, tout comme la ligne géométrique ne se réalise que comme limite d'un plan, qui est, par rapport à la ligne, ce que celle-ci est, par rapport au point. De plus, le point moral — l'individu personnel — n'a de réalité que comme porteur de la succession générique; pareillement, toute la ligne de cette succession, elle aussi, n'a d'existence réelle qu'en liaison avec une multitude de familles, coexistant collectivement et qui constituent la *nation*. Nous avons reçu toute notre fortune physique et spirituelle de nos ancêtres, et ceux-ci, à leur tour, ne l'ont acquise *que par la patrie*. Les traditions familiales sont une fraction des traditions nationales et l'avenir de la famille est inséparable de l'avenir de la nation; c'est pourquoi la vénération des ancêtres se transforme nécessairement en vénération de la patrie ou patriotisme, et l'éducation familiale touche à l'éducation nationale.

Le bien, qui est par essence inépuisable et sans envie, communique à chaque sujet des rapports moraux, tant individuels que collectifs, une dignité interne et une valeur absolue qui lui sont propres. Pour cette raison, le lien moral et l'organisation morale diffèrent essentiellement de tout autre par le fait qu'en ce cas tout sujet d'ordre inférieur, ou plus exactement d'un ordre plus restreint, en devenant le membre subordonné d'un ensemble supé-

rien ou plus large, non seulement n'est pas absorbé par celui-ci, non seulement conserve son caractère particulier, mais trouve en cette subordination, tout à la fois, les conditions intérieures et le milieu extérieur favorables à la réalisation de sa plus haute dignité. Tout comme la famille n'annihile pas ses membres particuliers, mais leur donne dans une certaine sphère la plénitude de vie, vivant non seulement par eux, mais aussi en eux et pour eux, de même la nation, elle aussi, n'absorbe ni la famille, ni la personne, mais les *remplit* d'un contenu vital sous une forme nationale déterminée. Cette forme déterminée, qui constitue la signification particulière ou la qualité positive d'une nation, se trouve, avant tout, dans la *langue*. La langue, expression définie, caractéristique spéciale de la raison universelle, unit ceux qui la parlent, sans les séparer, cependant, de ceux qui ont un autre langage, car toutes les langues ne sont que des caractères qualitatifs spéciaux du *verbe universel*, en lequel toutes sont commensurables ou réciproquement intelligibles.

La pluralité des langues est par elle-même quelque chose d'aussi positif et normal que la pluralité des éléments et des formes grammaticaux de chacune de ces langues. Ce qui est anormal, c'est le manque de compréhension mutuelle et la séparation qui en résulte. Selon le récit sacré de la Tour de Babel, le châtiment céleste pour avoir aspiré à une unité extérieure et sans Dieu (en même temps que la conséquence naturelle de ce fait) consiste dans la perte de l'unité intérieure et de la solidarité et dans le fait de devenir incapable de comprendre les *idiomes* réciproques (ce qui est possible, même quand le vocabulaire est identique). Si l'unité morale intérieure n'avait pas été perdue, la différence des langues aurait été sans importance, on aurait pu les apprendre et il n'y aurait pas eu de raison de se disperser sur la face de la terre. Le point important était, non la création de langues nouvelles, mais leur *confusion*. « Allons, descendons et là-même confondons (*nabla*) leur langage (*safatam*), de sorte qu'ils n'entendent plus le langage des autres. C'est ainsi que l'Éternel les dispersa de là où ils étaient sur la face de toute la terre » (Gen., xi, 7-9). Il est évident que le récit ne se rapporte pas à l'origine de la pluralité des langues, parce que, pour être confondues, elles devaient exister déjà auparavant.

La signification profonde de ce remarquable passage de l'antique Révélation ne peut être pleinement comprise qu'en juxtaposant le livre de la Genèse avec celui des Actes des Apôtres du Nouveau Testament : « Le jour de la Pentecôte étant arrivé, ils étaient réunis, unanimes, en un même lieu. Et, soudain, il vint du ciel un bruit, comme celui d'un vent impétueux qui passe, et il remplit toute la maison où ils se trouvaient. *Des langues*, comme des langues de feu, leur apparurent *se séparant* les unes des autres et

se posèrent sur chacun d'eux. Et ils furent tous remplis du Saint-Esprit et ils se mirent à parler *d'autres langues*, selon que l'Esprit leur donnait de s'exprimer. Or il y avait demeurant à Jérusalem des Juifs, hommes pieux, de toutes les nations qui sont sous le ciel. Au bruit qui avait eu lieu, la multitude accourut et elle fut confondue, parce que chacun les entendait parler dans sa propre langue. Ils étaient stupéfaits et ils s'étonnaient en disant : voici, ces gens qui parlent, ne sont-ils pas tous Galiléens ? Et comment les entendons-nous chacun dans notre propre langue, celle de notre pays natal ? Parthes, Mèdes, Élamites, ceux qui habitent la Mésopotamie, la Judée, la Cappadoce, le Pont, l'Asie, la Phrygie, la Pamphylie, l'Égypte, le territoire de la Libye voisine de Cyrène, et ceux qui sont venus de Rome, Juifs et prosélytes, Crétois et Arabes, comment les entendons-nous exprimer dans nos langues les merveilles de Dieu ? » (Actes des Apôtres, II, 1-11.)

L'unité, dans son sens véritable, n'abolit pas la multiplicité, mais se réalise en elle, la libérant des limites de l'exclusivité. L'unité de langues inspirée par l'Esprit divin, c'est la communion et la compréhension entre des *langues séparées qui sont divisées, mais qui ne divisent pas*. Ce n'est pas ainsi que comprennent les choses les inventeurs et les adhérents des différents « volapük » et « espéranto », qui, consciemment ou inconsciemment, imitent les constructeurs de la Tour de Babel⁷.

Le rapport normal entre les langues est, en même temps, le rapport normal entre les nations (les deux conceptions sont exprimées, en slave, par un seul et même mot). Comme l'unité véritable des langues ne veut pas dire une langue *distincte*, mais *une seule langue pour tous*, c'est-à-dire une interpénétration de toutes les langues les rendant compréhensibles pour tous, tout en sauvegardant les caractères particuliers de chacune, ainsi, l'unité véritable des nations ne signifie pas une seule et unique nation, mais une action réciproque et solidaire de toutes les nations assurant une vie indépendante et complète à chacune d'elles.

VII

Quand, ayant appris une autre langue, nous comprenons un étranger dont c'est la langue maternelle, quand nous comprenons non seulement le sens des mots qu'il prononce, mais que par eux nous parvenons à communier avec lui de sentiments, de

7. Le lien intime et le contraste entre, d'une part, la confusion de Babel et, d'autre part, la réunion des Apôtres à Sion, comme la violation de la norme et sa réparation, sont clairement indiqués dans les hymnes de la Pentecôte.

pensées et d'aspirations, nous montrons par là même, avec évidence, que l'unité réelle des hommes n'est pas limitée à l'unité nationale. Il est impossible de nier ce fait d'une communion interlinguistique et internationale et, par conséquent, universelle-humaine; mais cette communion n'est-elle qu'un rapport superficiel qui ne serait basé sur aucune unité réelle? Nombreux sont ceux qui le disent, affirmant que la nation est un ensemble réel, mais que l'humanité n'est qu'une idée générique abstraite du fait de l'action mutuelle exercée par des nations distinctes essentiellement extérieures l'une par rapport à l'autre. Laissant à la métaphysique de décider dans quelle mesure toute action réciproque implique une unité sous-jacente de ceux qui agissent et s'influencent mutuellement, je noterai simplement ici que le caractère de ces actions réciproques, qu'exercent mutuellement différentes nations ou des individus appartenant à différentes nations, présuppose, indépendamment de toute métaphysique, au moins la même espèce d'unité réelle, qui est admise dans chaque nation comme unissant les groupes et les individus qui la composent.

Pour quelles raisons considérons-nous la nationalité comme une force réelle et la nation comme quelque chose de véritablement unifié et non comme une simple agglomération d'entités humaines? Concernant la famille, semblable question est résolue en indiquant la liaison physique *évidente*. Concernant la nation, trois raisons sont indiquées :

1) *Le lien physique présumé*, ou l'unité d'origine. — Mais cette *supposition* appliquée à l'humanité dans son ensemble a une force égale et même incomparablement plus grande qu'appliquée à une nation distincte. L'unité originelle de l'humanité est un dogme de trois religions monothéistes et, aussi, l'opinion dominante chez les philosophes et les naturalistes, alors que l'unité directe de descendance physique dans les limites d'une nation est, dans la majorité des cas, une fiction évidente.

2) *La langue*. L'identité de langue unit ceux qui la parlent, mais nous savons que la diversité des langues ne fait pas obstacle à l'unanimité des êtres humains, ayant les mêmes pensées et usant des mêmes mots; car semblable différence n'abolit pas, mais, au contraire, manifeste l'unité interne de langage indubitablement commune à tous les hommes, lesquels, dans certaines conditions, peuvent se comprendre mutuellement, quelle que soit leur langue particulière; ceci n'est pas le résultat superficiel d'une action réciproque extérieure, car ce qui est mutuellement compris se rapporte non seulement à des objets fortuits, mais englobe tout le contenu intime de l'âme humaine; ce fait fondamental et profondément réel exprime la liaison effective et l'unité de tous. La différence des langues, c'est la différence des formes

essentielles de la vie de l'esprit et cela importe puisque chacune de ces formes représente une qualité particulière de l'âme; mais, plus important encore est le contenu que chacune de ces formes exprime à sa manière et qui, présent en toutes, n'est épuisé par aucune, mais n'en exclut aucune; ce contenu est le principe positif et indépendant de l'unité cachée et de l'unification visible de tous. La langue est l'expression la plus profonde et fondamentale du caractère; mais, comme la diversité des caractères individuels n'empêche pas l'unité réelle de la nation qui comprend tous ces gens aux caractères divers, de même, la différence des caractères nationaux ne peut pas empêcher l'unité réelle de toutes les nations de l'humanité, laquelle, elle aussi, possède son « caractère » propre.

3) *L'histoire*. Si l'histoire nationale est la base de l'unité nationale, par contre, l'histoire générale ou universelle est la base d'une unité plus large, non moins ferme, d'une unité s'étendant à tous les hommes. Bien plus, l'histoire nationale n'est concevable que comme une partie inséparable de l'histoire universelle. Essayez de concevoir l'histoire russe dans le sens d'un particularisme exclusivement national. Si même on réussissait à se débarrasser de l'origine scandinave de notre État, on ne pourrait nier que le baptême de la Russie par les Grecs introduisit aussitôt notre nation dans la sphère de la vie supra-nationale du monde. Le christianisme, comme tel, par son contenu, est une vérité absolue, donc, une vérité supra-humaine et à plus forte raison supra-nationale. Même du point de vue purement historique, on ne peut la rattacher à aucune nationalité particulière : comment séparer le noyau hébraïque des enveloppes chaldéennes et persanes, égyptiennes et phéniciennes, grecques et romaines ? Mais, en même temps, sans ce noyau national et ses enveloppes nationales, il n'y aurait pas de christianisme comme révélation positive et, par conséquent, le fondement du Royaume divin universel n'aurait pas été posé. Mais, quelle que soit l'importance des éléments nationaux dans la formation historique de la religion universelle, des nations nouvelles comme la Russie qui apparurent après l'établissement du christianisme et l'acceptèrent dans sa forme cristallisée comme la Révélation définitive du Bien suprême absolu, ne peuvent chercher en elles-mêmes la source authentique de leur vie; leur histoire ne peut avoir de sens que comme une assimilation plus ou moins parfaite de ce qui leur est donné, que comme une préparation réalisée avec plus ou moins de succès de l'accomplissement de la tâche que le christianisme leur avait proposée. Il est évident que dans cette œuvre de préparation aucune nation chrétienne ne peut et ne doit rester séparée, étrangère ou hostile à l'égard des autres, car telle attitude est contraire à l'essence même du christianisme, et il est impossible

de se préparer à accomplir une certaine tâche, tout en se maintenant en contradiction directe avec la signification intime de celle-ci. La Russie a confirmé définitivement sa foi en l'universalisme chrétien, lorsque, à l'époque la plus importante et la plus glorieuse de son histoire moderne, elle abandonna son isolement national et se manifesta comme membre vivant de l'ensemble international. Mais, c'est justement à cette époque que la force nationale de la Russie s'exprima en ce qui est encore le bien le plus précieux et le plus significatif, non seulement pour nous, mais aussi pour d'autres nations : sur le tronc puissant de l'État, « européenisé » par Pierre le Grand poussa la belle fleur de notre poésie profonde, pensive et tendre. L'universalisme russe, — aussi peu ressemblant au cosmopolitisme que le langage des Apôtres au volapük, — est associé aux noms de Pierre le Grand et de Pouchkine; qu'on nomme, donc, d'autres noms russes nationaux qui égalent ceux-là !

Tout comme l'homme individuel trouve la raison d'être de son existence personnelle dans la famille par sa liaison avec ses ancêtres et sa postérité, tout comme la famille n'a d'importance permanente vivante que dans la nation et la tradition nationale, — ainsi la nation ne vit, ne se meut, et n'existe que dans le milieu supra-national et international; tout comme la série totale des générations successives vit dans l'homme individuel et par lui, tout comme la nation totale ne vit et n'agit que dans et par l'ensemble de ces séries, ainsi l'ensemble de l'humanité vit et élabore son histoire dans la totalité des nations.

Si la nation est un fait réel et non une idée générale abstraite, si le caractère organique interne du lien qui unit les nations entre elles dans l'histoire universelle est aussi un fait réel, l'humanité dans son ensemble doit, elle aussi, être reconnue comme un fait pareil, car des organes réels et vivants doivent nécessairement appartenir à un organisme réel et vivant, non à une idée abstraite. Cette même solidarité morale absolue dans le bien qui unit l'homme à ses ancêtres et à ses descendants, formant ainsi la famille normale, l'unit aussi, par le moyen de ce lien élémentaire et immédiat de libération, à l'ensemble intégral du monde, qui est concentré dans l'humanité. C'est l'humanité qui est le sujet collectif complet ou « récipient » du Bien parfait, l'image complète et la ressemblance de la Divinité, l'instrument de l'ordre moral véritable, — le Royaume de Dieu.

Mais, comme il a été dit déjà, il résulte de la nature même de l'ordre moral ou de l'organisation morale que chaque partie ou chaque membre du grand « homme collectif » participe à la plénitude absolue de l'ensemble, comme lui étant nécessaire, non moins que celle-ci pour lui. Le lien moral est parfaitement mutuel. L'humanité est inconcevable en dehors des nations qui la

composent, la nation est inconcevable en dehors des familles, et la famille en dehors des individus, et, pareillement ou plutôt inversement, l'individu ne peut pas exister seul (ni physiquement, ni moralement) en dehors de la succession familiale des générations, la vie morale de la famille est impossible en dehors de la nation et, à son tour, la vie de la nation est impossible en dehors de l'humanité. Ce truisme était admis volontiers par tout le monde jusqu'à ces temps derniers, mais, récemment, pour des raisons que les systèmes existants de la philosophie de l'histoire n'ont pas encore pu découvrir, il est devenu d'usage, contrairement à toute logique, de détacher cette vérité élémentaire de ce qui en est le sommet indispensable, et de déclarer que la dépendance intime des nations à l'égard de l'humanité est une fantaisie et une chimère.

On accorde qu'un mauvais fils et un mauvais père, un homme qui ne vénère pas ses ancêtres et n'a pas souci de l'éducation de ses descendants (physiques ou spirituels), ne peut être un bon patriote et qu'un mauvais patriote ne peut être un vrai serviteur du bien commun; on accorde aussi qu'inversement, un mauvais patriote ne peut être un bon père de famille et qu'un mauvais père de famille ne peut être un homme normal; mais, on ne veut pas reconnaître qu'en vertu de la même solidarité entre les différents degrés de l'organisation morale, un homme indifférent au bien unique suprême de toutes les nations prises collectivement ne peut être un véritable bon patriote (par conséquent, un bon père de famille et enfin un être individuel bon). Pourtant, il est parfaitement clair que, si un homme a comme but suprême le bien de sa propre nation, prise à part et indépendamment des autres, il enlève, d'abord au Bien son caractère essentiel d'universalité, faussant, par conséquent, le but lui-même; ensuite, en séparant l'intérêt d'une nation de celui des autres, alors qu'en réalité ils sont intimement associés, il déforme l'idée de sa propre nation; mais, de cette double déformation il s'ensuit, en troisième lieu, qu'un homme pareil ne peut servir qu'une nation déformée, en lui communiquant un bien déformé, c'est-à-dire qu'il ne peut servir que le mal et, puisqu'il ne fait que nuire à sa patrie, il doit être tenu comme un mauvais patriote.

Le bien embrasse tous les aspects de la vie, mais en lui-même, il est *indivisible*. Le patriotisme, comme vertu, est une partie de l'attitude qui convient envers toutes choses; aussi, dans l'ordre moral, cette partie ne peut être séparée de l'ensemble et lui être opposée. Dans une organisation morale, aucune nation ne peut prospérer aux dépens des autres, ne peut s'affirmer positivement au détriment ou au désavantage des autres. Tout comme la dignité morale positive d'un particulier est reconnue du fait que sa prospérité est vraiment utile aux autres, ainsi la prospérité d'une

nation fidèle au principe moral est nécessairement liée au Bien universel. Cet axiome logique et moral est grossièrement défiguré par le sophisme courant : nous ne devons penser qu'à notre propre nation, parce qu'elle est bonne et que sa prospérité est, donc, utile à tous. On y néglige inconsidérément ou rejette impudemment cette vérité évidente que séparer ainsi sa propre nation des autres, lui reconnaître *exclusivement* la bonté par excellence, c'est déjà un mal et rien d'autre que le mal ne peut provenir de cette racine mauvaise. De deux choses l'une : ou bien nous devons renoncer au christianisme et au monothéisme en général, selon lequel « personne n'est bon, sauf Dieu » et reconnaître notre nation *en elle-même* comme étant le bien suprême, c'est-à-dire la mettre à la place de Dieu; ou bien, il faut admettre qu'un peuple devient bon, non en vertu du simple fait de sa nationalité particulière, mais seulement dans la mesure où il se conforme au Bien absolu et participe à celui-ci, ce qui n'est possible que s'il a l'attitude qui convient envers toute chose et, en premier lieu, envers les autres nations; une nation ne peut être réellement bonne, tant qu'elle nourrit de la malice ou de l'hostilité envers les autres nations, tant qu'elle ne les reconnaît pas comme étant son prochain, tant qu'elle ne les aime pas comme soi-même.

Le devoir moral d'un vrai patriote est, donc, de servir sa nation dans le Bien, ou de servir le vrai bien de sa nation, inséparable du bien de tous, ou, ce qui est la même chose, de *servir la nation dans l'humanité et l'humanité dans la nation*. Semblable patriote trouvera un aspect bon et positif en toute race ou nation étrangère et par celui-ci cherchera à rattacher cette race ou cette nation à la sienne propre, pour le bénéfice de l'une et l'autre.

Lorsqu'on parle d'un *rapprochement* des nations, d'accords internationaux, d'amitiés et d'alliances internationales, nous devons, avant de nous en réjouir ou de nous en attrister, savoir *en quoi* ces nations se rapprochent : en bien ou en mal. Le fait de s'unir, comme tel, ne décide rien. Si deux peuples particuliers ou deux nations sont unies dans leur haine pour un troisième, leur union est un mal et une source de mal. S'ils sont unis par un intérêt réciproque ou par un gain qui leur est commun, la question demeure ouverte, car l'intérêt peut être indigne et le gain illusoire, et, dans semblable cas, l'union des nations (tout comme celle des particuliers), si elle n'est pas un mal direct, ne peut être un bien désirable en lui-même. L'union des hommes et des nations ne peut être approuvée positivement qu'en tant qu'elle favorise l'organisation morale de l'humanité ou l'organisation du Bien absolu dans celle-ci. Nous avons vu que le *sujet* ultime de cette organisation, le facteur réel de l'*ordre moral* est l'homme collectif ou humanité différenciée successivement en

ses organes et ses éléments : nation, famille, personne. Ayant déterminé *qui* s'organise moralement, nous devons préciser *en quoi* il s'organise, c'est-à-dire considérer la question des *formes universelles de l'ordre moral*.

VIII

L'attitude convenable et digne de l'homme à l'égard du monde supérieur, des autres hommes et de la nature inférieure est organisée collectivement sous les formes de l'Eglise, l'Etat, et la société économique ou territoriale (*zemstvo*).

Le sentiment religieux individuel trouve son développement objectif et sa réalisation dans l'Eglise universelle, qu'on peut appeler *la piété organisée*.

Au point de vue de la moralité religieuse, l'homme vit dans trois sphères différentes : la première, laïque ou conditionnelle (« ce monde »); la seconde, divine ou absolue (« le Royaume de Dieu »); et la troisième, intermédiaire entre les deux autres, liant l'une à l'autre, la sphère religieuse, au sens strict (« l'Eglise »).

S'arrêter à l'opposition directe entre le monde et la Divinité, entre la terre et le ciel est contraire au vrai sens religieux. Même si nous supposons que nous sommes sincèrement prêts à considérer l'univers comme une poussière sans valeur, cette poussière ne craint pas notre mépris, — *elle subsiste*. Sur qui subsiste-t-elle ? Si nous disons que c'est sur la Divinité, ce sera évidemment impie. Considérer la poussière du monde comme une illusion de notre imagination, ce serait admettre que notre propre moi, soumis au cauchemar accablant des phénomènes et impuissant à l'égard des fantômes qu'il a lui-même créés, est lui aussi une poussière sans valeur qui, on ne sait comment, s'est introduite dans l'œil de l'éternité troublant désespérément sa limpidité : et ce deuxième point de vue est encore plus impie que le premier. Tout, à la fin des fins, doit être rapporté à Dieu et, dès lors, plus nous avons de mépris pour le monde et l'existence ici-bas, plus indigne est notre conception de l'Etre absolu; déclarer que le monde est un rien pur et simple, c'est un blasphème extrême, puisqu'en ce cas tous les aspects mauvais de l'existence, qui ne sont pas supprimés par une négation verbale, doivent être alors attribués directement et immédiatement à Dieu. Tant qu'on n'admet que deux termes opposés, on ne peut éviter cette conclusion. Mais il y a un troisième terme, intermédiaire, le milieu historique dans lequel et par lequel la poussière sans valeur de la terre est transformée, à l'aide d'un système habile de fertilisation, en un sol salubre et fécond pour le Royaume de Dieu de l'avenir.

Le vrai sens religieux demande non que nous rejetions le monde et cherchions à le supprimer, mais seulement que nous n'acceptions pas le monde comme un principe de notre vie qui serait absolument indépendant : étant *dans le monde* nous devons arriver à *n'être pas du monde* et, en cette qualité, agir sur le monde lui-même de manière telle qu'il cesse lui aussi d'être pénétré de lui-même pour être davantage pénétré de Dieu.

L'essence de la piété au degré suprême de la conscience universelle consiste à reconnaître à Dieu seul la dignité absolue et à ne reconnaître à tout le reste une valeur que par rapport à Lui, tout pouvant avoir une valeur absolue, non en soi et de par soi, mais en Dieu et par Dieu. *Tout devient digne en déterminant sa propre relation positive avec le Seul Digne.*

Si tous les hommes et toutes les nations étaient véritablement pieux, c'est-à-dire identifiaient leur bien propre avec le seul Bien absolu et la seule Bonté, Dieu, ils seraient, évidemment, unis entre eux; étant unis en Dieu, ils vivraient selon les voies de Dieu; leur unité serait en même temps une sainteté. Mais la présente humanité, qui n'est pas rapprochée et élevée par un intérêt unique et exclusif pour Dieu, suit sa volonté propre et se trouve dispersée entre une multitude d'intérêts relatifs et sans liens; de là les dissensions et la ruine; et, puisque des actes de bonté ne peuvent provenir d'une racine mauvaise, l'activité de l'humanité divisée et en ruines ne peut, *comme telle*, conduire qu'au péché. En conséquence, l'organisation morale de l'humanité doit commencer par son unification réelle et par la sanctification de son activité.

L'unité et la sainteté sont en Dieu, la dissension et le péché dans l'humanité terrestre, l'union et la sanctification dans l'Eglise, laquelle réconcilie et accorde le monde divisé et pécheur avec Dieu. Mais, pour unir et sanctifier, l'Eglise doit être elle-même *une et sainte*, c'est-à-dire avoir son fondement en Dieu, indépendamment des hommes divisés et pécheurs, qui ont besoin d'unification et de sanctification et ne peuvent, donc, les obtenir d'eux-mêmes. Ainsi, *l'Eglise est essentiellement l'unité et la sainteté de la Divinité*, non de la Divinité en elle-même, mais *en tant qu'elle demeure et agit dans le monde*, c'est-à-dire de la Divinité en son autre (aspect), la vraie substance de la Divino-humanité.

L'unité et la sainteté de l'Eglise se manifestent dans l'espace comme son universalité ou *catholicité*, et, dans le temps, comme *succession apostolique*.

La catholicité (καθ' ὅλον = par, ou, selon, l'ensemble) consiste en ce que toutes les formes et activités de l'Eglise unissent les personnes et les nations avec la Divino-humanité tout entière, tant dans sa concentration individuelle qu'est le Christ, que dans sa forme collective : le monde des puissances incorporelles et les

saints qui vivent en Dieu et les fidèles qui luttent sur cette terre. Dans la mesure où tout dans l'Eglise est catholique, où tout est conforme à l'ensemble absolu, toute exclusivité de caractéristiques raciales ou personnelles ou de situations sociales tombent; tombent, de même, toutes les divisions ou *séparations*, mais les *caractères divers* demeurent, — car la piété exige que l'unité en Dieu soit comprise non comme une indifférence vide, ni comme une uniformité sans relief, mais comme une plénitude absolue de toute vie. Il n'y a pas de division, mais il y a une différence entre l'Eglise invisible et l'Eglise visible, puisque la première est la force cachée qui agit dans la seconde, et la seconde la réalisation croissante de la première; l'une et l'autre sont une en essence, mais différentes en condition. Il n'y a pas de division, mais il y a une différence dans l'Eglise visible, entre les nombreuses tribus et nations auxquelles, dans l'unanimité, le même Esprit parle en langues différentes d'une seule vérité identique et communique, par des dons divers et des vocations diverses, un seul et même Bien. Enfin, il n'y a pas de division, mais reste conservée une différence entre l'Eglise enseignante et l'Eglise enseignée, entre le clergé et le peuple, entre l'esprit et le corps de l'Eglise; d'une manière semblable, la différence entre mari et femme n'est pas un obstacle, mais le fondement de leur union parfaite.

IX

La catholicité de l'Eglise — forme fondamentale de l'organisation morale de l'humanité — est une solidarité consciente et intentionnelle de tous les membres du corps universel dans le sens du but unique absolu de l'existence, une unité qui s'accompagne de la division la plus complète du « travail spirituel », des dons et des services qui expriment et réalisent ce but. Cette unité morale diffère essentiellement, par son caractère volontaire et conscient, de l'unité naturelle que nous trouvons dans les organes du corps ou dans les membres des divers groupes naturels. Elle forme une *fraternité véritable*, qui donne à l'homme la *liberté positive* et l'*égalité positive*.

L'individu ne jouit pas d'une véritable liberté, quand son milieu social pèse sur lui comme quelque chose d'extérieur et d'étranger. Ce caractère étranger est aboli par l'Eglise universelle et par elle seule : en elle, chacun doit avoir dans l'ensemble social non une limite extérieure, mais un complément interne de sa liberté. *En tout cas*, l'être humain a besoin d'un tel complément de la part de son « autre », car en vertu de son caractère naturel limité, il est nécessairement un être dépendant et ne peut, par lui-même

ou ~~de~~, être une raison suffisante de son existence. Enlevez à un homme ce qu'il doit aux autres, à commencer par ses parents pour finir par l'État et par l'histoire universelle, et il ne restera rien, ni de sa liberté, ni de son existence. Ce serait folie de nier ce fait de dépendance inévitable. L'homme n'a pas en soi assez de puissance et il a besoin d'aide, pour que sa liberté soit une chose réelle et pas seulement une prétention verbale. Or l'aide que l'homme reçoit *du monde* est fortuite, temporaire et partielle, tandis qu'un secours sûr, éternel et pleinement suffisant de Dieu lui est promis par l'Église universelle. C'est seulement avec ce secours qu'il peut être effectivement libre, c'est-à-dire avoir la force suffisante pour satisfaire sa volonté. L'homme ne peut évidemment pas être vraiment libre, tant que ce qu'il ne veut pas demeure inévitable et ce qui est exigé par sa volonté demeure impossible. Tout objet de désir, tout bien n'est possible à l'homme qu'à condition qu'il vive et que vivent aussi ceux qu'il aime; par conséquent, il y a un objet fondamental de désir — la continuation de la vie, et un objet fondamental d'aversion — la mort. Or, c'est précisément en face de cette réalité que tout secours du monde se révèle impuissant. La mort — calamité d'entre les calamités — se manifeste comme inévitable; l'immortalité — bien entre les biens — comme une impossibilité absolue. Le monde, donc, ne peut donner à l'homme aucune liberté effective. Ce n'est que la Divino-humanité ou l'Église, fondée sur une unité interne et une harmonie parfaite de la vie invisible et de la vie visible dans le Royaume de Dieu, affirmant la primauté essentielle de l'esprit et promettant la résurrection finale de la chair, qui révèle à l'homme le domaine dans lequel sa liberté peut trouver une réalisation positive, et sa volonté une satisfaction réelle. Croire ceci ou ne pas le croire ne dépend pas d'une argumentation philosophique. Mais, quoique la philosophie la plus parfaite ne puisse ni donner la foi, ni l'enlever, l'acte le plus simple de réflexion logique suffit à montrer que l'homme, qui veut vivre, mais est condamné à mort, ne peut pas être considéré comme libre, et, du point de vue du monde ou de la nature, il n'est pas douteux que telle est la situation de tout homme et de toute l'humanité. C'est donc par l'Église universelle, seule, que l'être humain peut obtenir une liberté positive.

Nulle part ailleurs, non plus, il ne lui est possible d'obtenir une égalité positive. L'inégalité naturelle des êtres humains est aussi inévitable que désirable; il serait très regrettable que tous les hommes se ressemblent spirituellement et physiquement et, en ce cas, la pluralité même des êtres humains n'aurait aucun sens. Une égalité directe entre des hommes particuliers et distincts serait tout à fait impossible. Ils peuvent être égaux, non en eux-mêmes, mais seulement par une relation commune à

quelque chose d'autre, suprême et universelle. Telle est l'égalité de tous devant la loi, ou l'égalité des droits civiques. Cette égalité de droits, si importante soit-elle dans l'ordre temporel, demeure essentiellement formelle et négative. La loi fixe certaines limites générales de l'activité humaine, également obligatoires pour tous et chacun, mais elle ne prend pas en considération de quoi est composée la vie de l'individu, elle n'assure à personne les biens essentiels de la vie, elle laisse indifféremment à ceux-ci leur nullité impuissante et à ceux-là la surabondance de tous les avantages possibles. La société temporelle peut reconnaître, comme une possibilité abstraite ou un droit théorique, l'importance absolue de chaque être humain, mais c'est l'Eglise seule qui permet de réaliser cette possibilité et ce droit, l'Eglise qui fait participer chacun à la plénitude de la vie divine manifestée dans l'homme, communique à chacun le contenu absolu de sa vie et ainsi réalise l'égalité entre tous — d'une manière semblable à celle selon laquelle toutes les quantités finies sont égales entre elles par rapport à l'infini. Si, comme le dit l'Apôtre, « la plénitude de la Divinité réside corporellement dans le Christ » et si le Christ vit en chaque croyant, il ne reste plus de place pour l'inégalité. La participation au contenu absolu de la vie dans l'Eglise universelle, libérant et égalisant d'une manière positive, fait de tous un ensemble absolu ou une fraternité parfaite.

Dans la mesure, cependant, où cette fraternité, parfaite dans sa nature, est conditionnée par son origine, s'établissant et mûrissant dans le temps, elle exige une forme correspondante qui la relie à travers les âges à la Divino-humanité, — elle exige une succession religieuse ou une *parenté spirituelle*, exigence qui est satisfaite par la définition de l'Eglise comme étant *apostolique*.

X

Comme nous vivons dans le temps, c'est aussi dans le temps qu'est conservé et transmis le lien de notre dépendance à l'égard du principe divin dans sa manifestation historique; en vertu de ce lien, notre vie spirituelle présente n'a pas son commencement *en elle-même*, mais nous vient de toute une série antérieure d'homme revêtus de la grâce de Dieu. L'Eglise une, sainte, catholique, est nécessairement *apostolique*. L'apostolat ou la mission est l'opposé de l'attitude d'un imposteur. La mission est une base religieuse d'activité et l'imposture en est une anti-religieuse. C'est en cela précisément que le Christ indique l'opposition entre lui et l'Antéchrist : « Moi, je suis venu au nom de mon Père, et vous ne me recevez pas; il en viendra un autre, *en son propre* »

nom, et vous le recevrez » (Joan., v, 43). C'est dans le christianisme que la base primitive de la religion (la pieuse reconnaissance de la condition de dépendance envers l'ancêtre) atteint son expression parfaite : « Le Père m'a envoyé », « J'accomplis la volonté de Celui qui m'a envoyé ». Le Fils unique est éminemment celui qui est envoyé, est essentiellement l'apôtre de Dieu; c'est lui, à proprement parler, que se rapporte le sens profond et éternel de la définition de l'Eglise comme « apostolique » (l'autre sens, sens historique direct, dépendant de celui-là. « Comme mon Père m'a envoyé, ainsi je vous envoie » — les Apôtres, nés du Christ par la parole et l'Esprit, sont envoyés par lui pour donner la naissance spirituelle à de nouvelles générations, afin que se transmette, sans interruption dans le temps, la liaison éternelle du Père et du Fils, de Celui qui envoie et de Celui qui est envoyé.

La relation filiale est l'archétype de la piété, aussi le Fils unique de Dieu — le *Fils par excellence* — est l'incarnation individuelle de la piété même; l'Eglise, comme organisation collective de la piété, doit être entièrement déterminée par lui (le Fils) dans sa structure sociale, sa doctrine et son culte saint. Le Christ — piété incarnée — est la Voie, la Vérité et la Vie de son Eglise.

La *voie* de la piété, pour tout ce qui existe (à l'exception, bien entendu, du Premier Principe et Premier Objet de toute piété), consiste à partir non de soi et de l'inférieur, mais du supérieur, du plus ancien, de ce qui précède; c'est une voie de hiérarchie, de succession sacrée et de tradition. Dès lors, quelles que soient les formes extérieures que puisse revêtir le gouvernement de l'Eglise sous l'influence des conditions historiques, la forme religieuse ecclésiastique propre — ordination par imposition des mains — procède toujours selon l'ordre hiérarchique, de haut en bas. Des laïques ne peuvent ordonner leurs pères spirituels et le clergé lui-même doit être organisé selon un ordre de degrés, de telle façon que le degré supérieur seul — les évêques — représente le principe *actif* transmettant la grâce de la consécration aux deux autres ordres.

La *vérité* de l'Eglise dépend de cette même piété, bien que d'une autre manière, sous un autre aspect, aspect théorique. La vérité de l'Eglise, nous révélant l'esprit du Christ, n'est ni scientifique, ni philosophique, ni même théologique — elle ne contient que les *dogmes de la piété*. Ce fait est la clef de la compréhension de la dogmatique chrétienne et des Conciles qui ont été consacrés à la formuler. Dans le domaine de la science religieuse, l'intérêt de la piété consiste, évidemment, en ce fait que nos conceptions concernant la Divinité n'amoindrissent en rien la plénitude de notre attitude religieuse envers Elle, plénitude donnée dès le début dans le Christ, Fils de Dieu et Fils de l'Homme. Toutes les « hérésies », contre lesquelles l'Eglise s'est protégée

par ses définitions dogmatiques, niaient d'une manière ou d'une autre cette plénitude religieuse, cette intégralité et universalité de notre adoption par Dieu en le Dieu-Homme parfait. Les uns considéraient le Christ comme un demi-dieu, les autres comme un demi-homme; certains admettaient on ne sait quelle personnalité double au lieu du seul Dieu-Homme; d'autres limitaient sa nature de Dieu-Homme à son aspect intelligible seulement et tenaient la Divinité comme ne pouvant être exprimée d'une manière sensible, etc. ⁸

La voie légale de l'ordre hiérarchique, tout comme la vérité de la foi, ont leur accomplissement et leur justification dans la vie de l'Eglise. La vie de l'homme doit être intérieurement rassemblée, unifiée et consacrée par l'action de Dieu et ainsi transformée en une vie divino-humaine. La nature du cas et le principe de piété exigent que cette œuvre de régénération commence d'en-haut, de Dieu, qu'elle soit fondée sur les effets de la grâce et non sur une volonté naturelle humaine prise à part : il est exigé que cette œuvre soit *divino-humaine* et non *humano-divine*. Tel est le sens des sacrements, comme fondements spéciaux de la vie nouvelle.

La signification morale des sacrements, en général, consiste, du point de vue de la moralité religieuse ou de la piété, en ce que l'homme y adopte l'attitude qui lui est propre, attitude de dépendance absolue à l'égard d'un bien parfaitement réel, mais en même temps parfaitement mystérieux, inconnaissable par les sens, qui lui est donné et non créé par lui. En présence du sacrement, la volonté humaine renonce à tout ce qui lui est *propre*, demeure dans un parfait état de potentialité ou de pureté, et ainsi devient capable, comme forme pure, de recevoir un contenu supra-humain. Par les sacrements, l'essence une et sainte qu'est l'Eglise en elle-même (la *Ding an sich* ou le *noumenon* de l'Eglise, d'après la terminologie philosophique) s'unit réellement ou absorbe en soi l'essence intérieure de l'homme et rend divine sa vie. Cette vie, surnaturelle pour les autres règnes de la nature, y compris le règne humain rationnel, mais parfaitement naturelle pour le Royaume de Dieu, a son cycle régulier de développement, dont les moments principaux sont marqués par l'Eglise dans les sept sacrements. Cette vie est engendrée (dans le baptême), reçoit le commencement d'une organisation régulière et l'aptitude à

8. L'importance profonde des controverses dogmatiques, où il s'agissait de l'essence même de la religion chrétienne et de la piété a été indiquée par moi d'une manière plus précise dans d'autres ouvrages. Voir *La grande controverse et la politique chrétienne* (1883), *Le développement dogmatique de l'Eglise* (1886), *La Russie et l'Eglise universelle* (1889). Cette importance s'est manifestée clairement dans la controverse concernant les icones, qui, en Orient, est venue compléter le cycle du développement dogmatique.

croître et à se fortifier (dans la confirmation), est guérie des lésions accidentelles (dans la pénitence), est nourrie pour l'éternité (dans l'eucharistie), elle complète ou intègre l'être individuel de l'homme (dans le mariage), crée une patrie spirituelle comme base d'un ordre social véritable (dans l'ordre), et, enfin, sanctifie la nature corporelle malade et mourante en vue de l'intégralité parfaite de la résurrection future (dans l'extrême-onction) ⁹.

XI

Les gages réels et mystérieux de la vie supérieure ou du Royaume de Dieu, reçus dans les sacrements de l'Eglise, ne dépendent pas, dans leur origine et leur essence, de la volonté de l'homme. Mais puisque cette vie supérieure est la vie *divino-humaine*, notre participation à celle-ci ne peut pas être purement passive; son développement exige une coopération consciente et volontaire de l'âme humaine avec l'Esprit supérieur. Bien que les forces positives en vue de cette coopération proviennent, dès le début même, de la grâce de Dieu (la méconnaissance de cette vérité conduit aux erreurs dangereuses d'un semi-pélagianisme), elles sont assimilées par la volonté humaine, qui se distingue formellement de la volonté divine et se manifeste en des actions qui jaillissent de la volonté humaine (la méconnaissance de cette deuxième vérité, aussi importante que la première, a trouvé son expression dans l'hérésie monothélite, en ce qui concerne la christologie, et dans le quiétisme, dans la sphère de la doctrine morale).

Les actions spécifiquement humaines conformes à la grâce de Dieu (et provoquées par son influence préliminaire) doivent évidemment exprimer l'attitude normale de la personne envers Dieu, envers les hommes et envers sa propre nature matérielle, en harmonie avec les trois fondements généraux de la moralité : la piété, la pitié et la pudeur. La première expression active concentrée du sentiment religieux ou piété, son œuvre par excellence, c'est la prière; de même, l'œuvre de la pitié est l'aumône, et l'œuvre de la pudeur est l'abstinence ou le jeûne ¹⁰. Ces trois œuvres conditionnent, du côté de l'homme, le commencement et le développement d'une nouvelle vie de grâce en lui, comme cela est décrit avec une clarté et une simplicité admirables dans le récit

9. Voir, pour plus de détails, *Les fondements spirituels de la Vie* (trad. franç. aux Éditions de la Cité chrétienne, Bruxelles, 1932) et *La Russie et l'Eglise universelle* (dernier chapitre).

10. Ces trois œuvres morales et religieuses sont traitées en détail dans la première partie de mes *Fondements spirituels de la Vie*.

sacré concernant le pieux centurion Corneille, « qui faisait beaucoup d'aumônes au peuple et priait Dieu sans cesse ». Selon ses propres paroles, « depuis quatre jours je jeûnais, et je priais dans ma maison, à la neuvième heure; or, voici que parut devant moi un homme revêtu d'une robe éclatante qui me dit : Corneille, *ta prière a été entendue, et Dieu s'est souvenu de tes aumônes* » (alors suit l'ordre d'inviter Simon, qui possède les paroles du salut) (Actes des Apôtres, x). L'effet caché et anticipé de la grâce de Dieu, que Corneille ne rejetait pas, l'incitait au bien humain et le soutenait dans des œuvres de prière, d'aumône et de jeûne; et ces œuvres mêmes, comme il est nettement indiqué ici, ont appelé de nouveaux effets manifestes de la grâce divine. Il est remarquable aussi que, tout comme l'apparition d'un ange céleste n'était qu'un moyen exceptionnel pour observer la méthode établie de la piété et inviter sur cette terre l'envoyé divin, le messager terrestre de la vie et de la vérité supérieures, ainsi l'effusion extraordinaire et abondante des dons du Saint-Esprit sur Corneille et sa famille qui suivit la prédication de Pierre ne rendit pas superflu pour eux le mode ordinaire (pour ainsi dire, le mode organique) du début de la vie de la grâce, par le moyen tout à la fois réel et mystérieux du baptême (chapitre cité, à la fin).

Ce qui est encore plus remarquable dans ce récit typique, c'est *ce qui ne s'y trouve pas*. Ni l'ange de Dieu, ni Pierre, apôtre de la *paix du Christ*, ni la voix de l'Esprit-Saint lui-même révélée soudainement dans les nouveaux catéchumènes, ne dirent au centurion de la cohorte italique ce qui, d'après l'interprétation récente du christianisme, aurait été la chose la plus importante et instantanément nécessaire pour ce guerrier romain; ils ne lui dirent pas que, devenant chrétien, il devrait, *avant toute autre chose*, déposer ses armes et *renoncer immédiatement au service militaire*; dans tout le récit, il n'est pas dit un mot, il n'est pas fait une allusion à cette exigence supposée nécessaire du christianisme, bien qu'il s'agît précisément d'un soldat. Le refus du service militaire ne fait certainement pas partie des idées du Nouveau Testament, concernant ce qui est exigé de la part d'un guerrier temporel désireux de devenir un citoyen accompli dans le Royaume de Dieu. Outre ce qu'accomplissait déjà le centurion Corneille, à savoir la prière, l'aumône et le jeûne, il devait encore « inviter Simon, surnommé Pierre... il te dira les paroles par lesquelles tu obtiendras le salut, toi et toute ta maison ». Or, quand Pierre arriva, Corneille lui dit : « Nous voici tous en présence de Dieu pour entendre *tout ce que Dieu t'a ordonné*. » Mais, tout ce que Dieu ordonna à l'Apôtre de révéler au guerrier romain pour son salut ne contenait aucune allusion au service militaire. « Alors Pierre, ouvrant la bouche, dit : En vérité, je reconnais que Dieu ne fait pas acception de personnes, mais qu'en toutes nations

celui qui le craint et pratique la justice lui est agréable. Il a envoyé sa parole aux enfants d'Israël, en annonçant la paix par Jésus-Christ : c'est lui qui est le Seigneur de tous. Vous savez ce qui s'est passé dans toute la Judée, en commençant par la Galilée, après le baptême prêché par Jean : comment Dieu a oint de l'Esprit-Saint et de force Jésus de Nazareth, qui allait de lieu en lieu, faisant du bien et guérissant tous ceux qui étaient sous l'empire du diable, car Dieu était avec lui. Pour nous, nous sommes témoins de tout ce qu'il a fait dans le pays de Judée et à Jérusalem. Lui, ils l'ont fait mourir, en le pendant au bois. Mais Dieu l'a ressuscité le troisième jour et lui a donné de se faire voir, non à tout le peuple, mais aux témoins choisis d'avance, à nous qui avons mangé et bu après sa résurrection d'entre les morts. Et il nous a commandé de prêcher au peuple et d'attester que c'est lui que Dieu a établi juge des vivants et des morts. Tous les prophètes rendent de lui ce témoignage, que tout homme qui croit en lui obtiendra en son nom la rémission des péchés. Or, Pierre parlait encore, lorsque le Saint-Esprit descendit sur tous ceux qui écoutaient la parole » (même chapitre).

Nous nous sommes arrêtés sur l'histoire du centurion Corneille, non pour revenir à la question spéciale du service militaire ¹¹, mais parce que ce récit me paraît jeter une claire lumière sur la question générale de l'attitude de l'Eglise vis-à-vis de l'Etat, du christianisme vis-à-vis de l'Empire, du Royaume de Dieu vis-à-vis du royaume de ce monde, sur la question de l'*Etat chrétien*. Si le centurion Corneille devenant un vrai chrétien est resté, cependant, un soldat, et n'était pas ainsi divisé en deux personnalités étrangères et sans lien entre elles, il est clair qu'il doit être devenu un *soldat chrétien*. Un ensemble de tels soldats forme une armée chrétienne. Or, l'armée est tout à la fois l'expression extrême et la base réelle de l'Etat; et s'il peut exister une armée chrétienne, par cela même et d'autant plus, peut exister un Etat chrétien. Que la chrétienté historique ait résolu la question en ce sens, ce n'est pas douteux; la seule chose qu'on peut mettre en question, c'est le fondement interne de cette solution.

XII

Quand le centurion Corneille était païen, le même sentiment de pitié qui l'incitait à « faire beaucoup d'aumônes » le poussait aussi, certainement, à défendre les faibles contre toutes injustices et à forcer les hommes violents et agressifs à obéir aux lois. Il

¹¹. Voir plus haut, chap. ix : « Le sens de la guerre ».

savait que la loi, comme toute utilité humaine, n'est qu'un bien relatif et sujet aux abus; il avait peut-être entendu parler de l'abus révoltant de l'autorité légale qu'avait laissé se commettre le procureur Ponce quand, sous l'influence des prêtres envieux et méchants de Jérusalem, il avait condamné à mort le vertueux Rabbi de Nazareth, mais, étant un homme juste, Corneille savait qu'*abusus non tollit usum* (l'abus ne supprime pas l'usage) et il ne faisait donc pas de déductions générales à l'occasion de cas exceptionnels; véritable Romain (à en juger par son nom), il avait conscience, avec une noble fierté, de sa propre part dans la destinée de la ville qui dominait le monde : « ... gouverner les nations en souveraine, écraser les orgueilleux et défendre les doux ». Ceci n'était pas pour lui une conviction abstraite : en Palestine, où sa cohorte était en garnison, les armes romaines, seules, arrêtaient, au moins pour un temps, les discordes intestines acharnées entre les dynasties et les partis, accompagnées de massacres sauvages; et ce n'est que sous l'égide du même pouvoir romain que, dans le voisinage, les clans iduméens et arabes sortirent peu à peu d'un état de guerres continuelles et de barbarie grossière.

Corneille, donc, ne s'écartait pas de la vérité lorsqu'il estimait hautement son service et considérait l'État, ainsi que son organe principal l'armée, comme une force indispensable pour le bien commun. A-t-il dû changer son jugement, quand il devint chrétien ? Une vie nouvelle, supérieure, purement spirituelle se révéla en lui, mais ce fait n'abolissait pas le mal *en dehors de lui*. La pitié, donc, qui justifiait son service militaire, se rapportait précisément à ceux qui souffraient de ce mal *extérieur*, lequel restait tel qu'auparavant. Ou, peut-être, la vie supérieure qui s'était révélée en lui, sans supprimer le mal extérieur, devrait-elle supprimer en lui ce bien intérieur — la pitié ou charité, « dont Dieu s'est souvenu » — et le remplacer par l'indifférence aux souffrances d'autrui ? Une telle indifférence ou insensibilité est la qualité caractéristique de la pierre — degré inférieur, et non supérieur, de l'être. Ou bien, est-ce que le chrétien, ne renonçant pas à la compassion, recevrait, avec la vie nouvelle, une force particulière de vaincre le mal extérieur sans lui résister par la force, de le vaincre par l'action morale immédiate, seule, ou par un miracle de la grâce ? Supposition remarquablement non fondée, basée sur une incompréhension complète, tant de la nature de la grâce, que de ses conditions morales. Nous savons que le Christ lui-même a rencontré sur la terre tel milieu humain, où sa grâce ne pouvait opérer des miracles « à cause de leur incrédulité ». Nous savons que dans le meilleur milieu — celui de ses Apôtres — il trouva « le fils de perdition ». Nous savons, enfin, que des deux larrons crucifiés un seul s'est repenti; il n'est pas certain qu'en d'autres circonstances, celui-ci se serait soumis à la grâce

divine, mais il est tout à fait certain que son camarade demeura inaccessible à celle-ci, même dans ces circonstances.

Ceux qui affirment que *n'importe* quel malfaiteur peut être d'un coup converti au bien et détourné du crime par l'effet immédiat de la force intérieure de la grâce ne comprennent pas du tout le sens de ce qu'ils disent. En effet, ce qui caractérise la force intérieure purement spirituelle du bien, c'est précisément le fait qu'elle n'agit pas comme un moteur mécanique, produisant fatalement des changements physiques externes, mais n'a d'influence que dans la mesure où elle est assimilée intérieurement par la personne sur laquelle elle agit; par conséquent, le résultat de l'action ne dépend pas de la bonne volonté de celui qui agit, mais de la manière dont réagit l'autre partie, — vérité que l'exemple de Judas Iscariote devrait rendre évidente, même pour un aveugle.

La force de la grâce du Christ agissait sur les hommes qui étaient pécheurs par la faiblesse de la chair et non par endurcissement d'une volonté mauvaise, sur les hommes qui, loin d'être à leur aise dans le péché, en souffraient et éprouvaient le besoin d'un médecin; c'est de ces malades, prêts à être guéris, que le Christ dit qu'ils entreraient dans le Royaume de Dieu avant les justes contents d'eux-mêmes; et ceci était précisément la raison pour laquelle ces derniers le haïssaient, lui reprochant sa condescendance à se mêler aux publicains et aux courtisanes. Mais, même ses ennemis ne pouvaient trouver de prétextes pour lui reprocher de pardonner à des meurtriers sanguinaires, à des blasphémateurs impies, à des corrupteurs impudents, à toutes sortes de criminels professionnels, ennemis de la société humaine. Mais, dira-t-on, il les laissait en paix. Pourquoi aurait-il dû s'en occuper, puisqu'il existait des autorités romaines et juives dont c'était précisément la fonction de réprimer le mal dans la mesure du possible par la contrainte.

Selon l'esprit et la lettre de l'Évangile, nous ne devons pas faire appel aux autorités pour être assistés *nous-mêmes* dans la défense de notre propre personne ou de nos biens. Nous ne devons pas traîner en justice et en prison l'homme qui nous frappe ou nous enlève notre pelisse. Nous devons pardonner de tout cœur au malfaiteur le mal qu'il nous a fait et ne pas lui résister en ce qui nous concerne. C'est clair et simple. Il est clair aussi que nous ne devons pas nous abandonner à des sentiments mauvais contre celui qui fait tort à nos proches, mais nous devons lui pardonner et ne pas cesser de voir en lui un homme comme nous. Mais quelle est l'obligation *pratique* que le principe moral nous impose en ce cas? Est-ce que mon obligation peut être effectivement la même dans le cas du tort fait à moi-même et dans le cas du tort fait aux autres? Admettre le mal qui m'est fait signifie me sacrifier, ce qui est un acte moral; admettre le mal fait aux autres

signifie sacrifier les autres, ce qui ne peut déjà plus s'appeler un sacrifice de soi-même. Le devoir moral envers les autres, devoir fondé psychologiquement sur la pitié, ne doit pas en pratique aboutir à donner des droits aux violents et aux malfaiteurs. Les pacifiques et les faibles ont droit, eux aussi, à notre pitié et à notre aide. Or, puisque, comme individus, nous ne pouvons pas aider constamment et suffisamment tous ceux qui sont lésés dans leurs droits, nous sommes obligés de le faire en qualité de personne collective, c'est-à-dire par l'État. L'organisation politique est un bien naturel et humain nécessaire à notre vie dans la même mesure que notre organisme physique. Le christianisme, en nous donnant le bien suprême et spirituel, ne nous enlève pas nos biens inférieurs et naturels, il ne retire pas de dessous nos pieds l'échelle sur laquelle nous montons. L'apparition du christianisme et la bonne nouvelle du Royaume de Dieu n'ont pas fait disparaître les règnes animal, végétal et minéral; si ceux-ci n'ont pas été abolis, on se demande pourquoi devrait l'être le règne naturel humain, incarné dans l'organisation politique, lequel est aussi nécessaire au progrès historique que les autres au développement cosmique. Qu'y aurait-il de plus absurde que de soutenir qu'alors que nous ne pouvons pas cesser d'être animaux, nous devrions cesser d'être citoyens.

Le fait que le but de la venue du Christ ne pouvait consister en la création d'un royaume de ce monde ou d'un État, — fondé depuis longtemps déjà, — ne prouve aucunement qu'il prit une attitude négative à l'égard de l'État. La circonstance que l'Évangile ne traite pas des moyens extérieurs de protéger l'humanité contre l'action brutalement destructrice des forces mauvaises n'aurait pu nous autoriser à tirer des conclusions que si l'Évangile était apparu avant la fondation de l'État, dans une société qui n'avait ni loi, ni autorité, ni justice organisée. Il n'y avait pas lieu de donner de nouveau dans l'Évangile les principes de l'ordre civil et juridique, qui avaient été donnés déjà dans le Pentateuque, bien des siècles auparavant. Si le Christ ne voulait pas les rejeter, il ne pouvait que les confirmer, ce que précisément il fit : « Pas un iota, pas un trait de la Loi ne passera... Je suis venu non pour abolir la Loi, mais pour l'accomplir. » On dira que la grâce et la vérité, qui se sont manifestées en le Christ, auraient annulé la Loi; mais quand cela serait-il arrivé au juste ? Était-ce lorsque Judas trahit son maître ? ou quand Ananie et Saphire trompèrent les Apôtres ? ou quand le diacre Nicolas, sous prétexte de fraternité, introduisit un débordement sexuel ? ou quand un chrétien de Corinthe se rendit coupable d'inceste ? ou lorsque l'Esprit écrivait par le prophète du Nouveau Testament aux Églises en la personne de leurs supérieurs et disait à l'un d'eux : « Je connais tes œuvres, tu as la réputation d'être vivant, mais tu es

mort » (Apoc., III, 1), et à un autre : « Je connais tes œuvres, tu n'es ni froid ni chaud; plutôt à Dieu que tu fusses froid ou chaud! mais parce que tu es tiède et que tu n'es ni froid ni chaud, je vais te vomir de ma bouche » ? (*Ibid.*, 15-16.)

Si, pourtant, la grâce et la vérité, depuis leur première apparition jusqu'à ce jour, n'ont pris possession ni de l'ensemble, ni même de la majeure partie de l'humanité chrétienne, on se demande comment et chez qui la loi aurait été supprimée? Est-ce que la loi aurait pu être supprimée par la grâce, chez ceux qui n'ont ni la grâce, ni la loi? Il est évident que pour eux, c'est-à-dire pour la plus grande partie de l'humanité, la loi doit, selon la parole du Christ, demeurer en pleine vigueur, comme limite externe de leur liberté. Or, pour être effectivement une semblable limite, elle doit posséder un pouvoir de contrainte, c'est-à-dire être incarnée dans l'organisation de l'État, avec ses tribunaux, sa police, ses armes. Le christianisme n'ayant pas aboli la loi, il n'a pu abolir l'État. Mais, de ce fait rationnel et nécessaire de la non-suppression de l'État comme force extérieure, il ne s'ensuit pas que le rapport intérieur des gens envers cette force extérieure incarnée dans l'État, et, par conséquent, le caractère général et particulier de son activité, demeurent inchangés. La matière chimique n'est pas supprimée dans les corps végétaux et animaux, mais y acquiert des particularités nouvelles, de telle sorte qu'il existe toute une science appelée la chimie organique. Le cas de la *politique chrétienne* est semblable : un État chrétien doit, s'il ne l'est pas seulement de nom, présenter des différences caractérisées par rapport à un État païen, bien que tous deux, en tant qu'*États*, aient même base et même tâche.

XIII

« Voici qu'un paysan sort aux champs pour labourer la terre; un Polovietz accourt, saute sur lui, le tue et enlève son cheval; puis, voici que les Polovtzi arrivent en foule attaquer le village, massacrent tous les paysans, incendient les maisons, emmènent les femmes captives, tandis que les princes s'occupent de leurs inimitiés mutuelles¹². » Si la *pitié* envers ces paysans ne se bornait pas à des paroles sentimentales seulement, elle devait naturellement se transformer en une organisation d'un pouvoir central solide, suffisant pour défendre les paysans à la fois contre les guerres intestines des princes et les invasions des Polovtzi.

12. Extrait de l'*Instruction* de Vladimir Monomach, un des gouvernants de la Russie au XI^e siècle, adressée à ses enfants.

Lorsque, dans un autre pays, son plus grand poète s'écriait avec une douleur profonde, qu'il ne manifeste pas seulement en paroles : « Ahi, serva Italia dei dolor' ostello, nave senza nocchiero in gran tempesta! »¹³ — cette même pitié l'incitait directement à appeler d'au-delà des Alpes un représentant suprême de l'autorité d'État, protecteur puissant contre les actes incessants et insupportables de violence; cette pitié pour les malheurs réels de l'Italie, exprimée en de nombreux passages de la *Divine Comédie*, et l'appel à un État investi de la plénitude du pouvoir, comme un moyen nécessaire de salut, prirent la forme d'une conviction précise, profondément élaborée, dans le livre de Dante *Sur la monarchie*.

Les calamités de l'anarchie, d'une vie sans État ou avec un pouvoir d'État faible, qui provoquaient la pitié de Vladimir Monomach et de Dante, ne peuvent être supprimées ou réduites que par un État puissant, et elles se reproduiraient inévitablement si l'État disparaissait. Les impulsions purement morales étaient évidemment insuffisantes au XIII^e siècle, pour empêcher les gens d'essayer de s'exterminer réciproquement; même si l'on concède qu'actuellement elles sont devenues plus fortes et plus répandues (fait contestable), il serait ridicule de soutenir qu'elles sont en elles-mêmes suffisantes pour maintenir la paix. Il est évident que les citoyens italiens ne manifestent plus leur hostilité de parti en se coupant mutuellement la gorge, uniquement à cause de l'organisation de contrainte de l'État, avec son armée et sa police. Quant à la Russie, sans parler des discordes intestines des princes et des cas où le peuple était gouverné à coups de poing, il n'est pas douteux que les races sauvages que le royaume de Moscou et l'Empire russe ont avec tant de difficultés repoussées graduellement vers les frontières, se soumirent à la force beaucoup plus qu'elles ne furent régénérées, et si, ce dont Dieu nous préserve, les baïonnettes et les lances devaient disparaître ou faiblir aux frontières du Caucase, du Turkestan ou de la Sibérie, tous les moralistes seraient immédiatement convaincus de la nature véritable de ces institutions excellentes¹⁴.

Tout comme l'Eglise est l'organisation collective de la piété,

13. « Italie, esclave, asile des souffrances, navire sans pilote au milieu des grandes tempêtes ! »

14. Mon père, étant enfant, entendit raconter par des témoins oculaires comment des bandes armées d'étrangers d'autre race se livrant, sur le Volga, au brigandage ouvert emmenaient captifs des voyageurs russes avec toute leur famille et leur faisaient subir toutes sortes de supplices. Actuellement, cela n'arrive plus sur le Volga, mais on sait que cela arrive encore sur l'Amour; la mission permanente de l'armée n'est donc pas encore terminée pour la Russie, et, si le vertueux centurion Corneille vivait de nos jours, aucun motif moral ne pourrait l'empêcher d'être un *sołnik* de cosaques au pays de l'Oussouri.

ainsi l'État est l'organisation collective de la pitié. C'est pourquoi, affirmer que la religion chrétienne est opposée à l'État, c'est affirmer que cette religion est opposée à la pitié. Mais, en vérité, l'Évangile, non seulement insiste sur le caractère moralement obligatoire de la pitié ou altruisme, mais encore il confirme résolument le point de vue, exprimé déjà dans l'Ancien Testament, que sans pitié il ne peut pas y avoir de piété véritable : « Je veux la miséricorde et non le sacrifice. »

Mais, si l'on admet la pitié en principe, il est dès lors logiquement nécessaire d'admettre aussi l'organisation historique des forces et des activités sociales, qui fait sortir la pitié de son état de sentiment sans pouvoir et limité, et lui donne une réalité, une large application et des moyens de développement. Du point de vue de la pitié, il est impossible de rejeter l'institution grâce à laquelle on peut avoir *pratiquement pitié*, i. e. *donner aide et protection* à des dizaines et des centaines de millions d'hommes, au lieu de douzaines ou, au plus, de centaines d'individus.

La définition de l'État, quant à son sens moral, comme étant la pitié organisée, ne peut être rejetée que par une conception erronée. Il nous faut examiner quelques-unes de ces conceptions erronées, avant de traiter de la conception de l'État chrétien.

XIV

On objecte que le caractère dur et souvent cruel de l'État est en contradiction évidente avec sa définition comme pitié organisée. Mais, cette objection est basée sur une confusion entre la sévérité nécessaire et justifiée et une cruauté inutile et arbitraire. La première n'est pas en opposition avec la pitié; quant à la seconde, elle est un abus, et elle est en *contradiction avec le sens même de l'État*; par conséquent, ni la première, ni la deuxième ne contredisent la définition de l'État, — de l'État normal, bien entendu — comme pitié organisée. La contradiction supposée est fondée sur une apparence aussi superficielle que lorsqu'on souligne la cruauté inutile d'une opération chirurgicale non réussie, ou les souffrances du patient même dans le cas d'une opération réussie, comme si elles étaient en contradiction évidente avec l'idée de la chirurgie, art bienfaisant, venant en aide à l'homme dans certaines souffrances corporelles. Il est trop évident que certains représentants du pouvoir de l'État, tel Ivan IV le Terrible, témoignent aussi peu contre la base altruiste de l'État, que de mauvais chirurgiens contre l'utilité de la chirurgie. Je reconnais qu'un lecteur instruit peut se sentir offensé de ce qu'on lui rappelle des vérités aussi élémentaires, mais, s'il connaît les cou-

rants de pensée les plus récents en Russie, il ne me tiendra pas pour responsable de cette offense.

Mais, maintiendra-t-on, même l'État le plus normal est parfois impitoyable. Prenant en pitié les gens paisibles qu'il défend contre les hommes de violence, il ne peut s'abstenir de traiter ces derniers sans pitié. Une pitié *unilatérale semblable* ne correspond pas à l'idéal moral. Ceci est incontestable, mais, de nouveau, cela ne prouve rien contre notre définition de l'État, car, premièrement, même une pitié unilatérale est toujours de la pitié et rien d'autre; secondement, l'État, même normal, n'est pas l'expression de l'idéal moral déjà atteint, mais l'un des moyens principaux indispensables pour atteindre cet idéal. L'état idéal de l'humanité ou le Royaume de Dieu, quand il sera réalisé, sera évidemment incompatible avec l'État, mais sera aussi incompatible avec la pitié : quand, à nouveau, tout sera bon, il n'y aura personne à plaindre. Mais tant qu'il y aura des hommes à plaindre, il y en aura à défendre; dès lors, demeure en vigueur l'exigence morale d'une organisation efficace, et sur une vaste échelle, de semblable défense, — i. e. la signification morale de l'État. Quant au manque de pitié de l'État à l'égard de ceux contre qui il défend la société paisible, ce n'est pas là quelque chose de fatal et d'inévitable, et, bien que ce soit un fait incontestable, ce n'est pas un fait invariable. L'histoire montre que l'attitude de l'État envers ses ennemis progresse dans le sens d'une moindre cruauté et, donc, d'une plus grande pitié. Autrefois, on les exterminait, en les faisant souffrir cruellement ainsi que leurs familles et leurs clans (comme c'est encore le cas en Chine); plus tard, chacun n'eut à répondre que pour soi-même, et, ultérieurement, le caractère même de la responsabilité se modifia : on a cessé de torturer les criminels rien que pour les faire souffrir et, à présent, on reconnaît une tâche positive d'aide morale envers eux. Quelle peut être la raison dernière de tel changement ? Lorsque l'État limite ou abolit la peine de mort, supprime la torture et les peines corporelles, s'occupe d'améliorer les prisons et les endroits de déportation, n'est-il pas évident que, tout en plaignant et protégeant les citoyens pacifiques qui souffrent des crimes, il commence à étendre sa pitié, en sens opposé, sur les criminels eux-mêmes. Par conséquent, la pitié qu'on dit unilatérale n'est plus tellement un fait. Mais, précisément, c'est grâce à l'État que l'organisation de la pitié cesse d'être unilatérale, puisque la foule humaine se guide encore maintenant, pour la plupart, dans ses rapports avec les ennemis de la société, sur les vieilles maximes impitoyables : « au chien, une mort de chien », « le voleur mérite ce qu'on lui inflige », « à titre d'avertissement pour les autres... », etc. Semblables maximes perdent leur force pratique précisément grâce à l'État; lequel en cette cause est moins partial à l'égard de

l'une et l'autre partie; retenant par son autorité les instincts de vengeance de la foule prête à mettre le criminel en pièces, l'État ne renonce jamais au devoir humain de résister aux crimes, comme le voudraient ces étranges moralistes, qui, en vérité, n'ont de pitié que pour les agressifs, les violents et les rapaces, restant complètement indifférents à l'égard de leurs victimes : voilà, vraiment, une pitié unilatérale! ¹⁵

XV

Une erreur moins grossière concernant la définition de l'État peut se révéler chez les juristes-philosophes, qui voient dans l'État l'incarnation du droit comme principe absolument indépendant, distinct de la moralité en général et des motifs de pitié en particulier. La différence véritable entre droit et moralité a déjà été indiquée par nous ¹⁶; elle ne supprime pas la liaison entre eux, mais est conditionnée par elle. Si on remplace cette distinction par une séparation ou une opposition, il faudrait chercher un principe absolu déterminant en dernière instance tout rapport juridique comme tel, qui soit en dehors du domaine moral et aussi loin que possible de celui-ci.

Un tel principe amoral ou même antimoral se trouve, d'abord, dans la force ou la puissance : *Macht geht vor Recht* (la force passe avant le droit). Que dans l'ordre historique, les relations basées sur le droit suivent celles qui sont basées sur la force, c'est un fait aussi indiscutable que le fait que, dans l'histoire de notre planète, la vie organique apparut après la vie inorganique et en se basant sur celle-ci, — ce qui ne prouve pas, évidemment, que la matière inorganique soit le principe spécifique des formes organiques comme telles. Le jeu des forces naturelles dans l'humanité n'est que la matière des relations déterminées par la conception du droit, nullement leur principe, puisque, dans le cas contraire, il n'y aurait pas de différence entre droit et absence de droit. Le droit signifie la limitation de la force, et toute la question est de savoir quelle est la nature de cette limitation. Pareillement, on peut définir la moralité comme la lutte contre le mal, ce qui n'implique pas que le mal serait le principe de la moralité.

Nous n'avancerons pas davantage dans la définition du droit, si nous remplaçons l'idée de force, empruntée au domaine physique, par l'idée plus humaine de liberté. Il n'est pas douteux que

¹⁵. Voir plus haut, III^e partie, chap. vi : « La question pénale du point de vue moral ».

¹⁶. Voir plus haut, II^e partie, chap. viii : « Moralité et droit ».

la liberté individuelle se trouve à la base de toutes les relations juridiques, mais est-elle réellement le principe absolu de la légalité ? Il y a deux raisons pour lesquelles il ne peut en être ainsi : d'abord parce qu'en réalité cette liberté *n'est pas absolue*, et, ensuite, parce qu'elle n'est pas le principe déterminant du droit. En ce qui concerne le premier point, je ne veux pas dire que la liberté humaine n'est jamais absolue, mais seulement qu'elle n'a pas ce caractère dans ce domaine de relations concrètes, dans lequel et pour lequel existe le droit. Supposons qu'un homme vivant en chair sur la terre possède effectivement une liberté absolue, c'est-à-dire qu'il puisse, par un seul acte de sa volonté, indépendamment de toute condition extérieure et de toutes activités intermédiaires nécessaires, accomplir tout ce qu'il veut ; il est évident qu'il se trouverait en dehors du domaine des relations déterminées par le droit : si sa volonté absolument libre se déterminait dans la direction du mal, aucune action externe ne pourrait la limiter, elle serait inaccessible à la loi et à l'autorité ; et, si elle se déterminait dans la direction du bien, elle rendrait superflus tout pouvoir et tout droit.

Il est donc irrelevant de parler de liberté absolue en ce domaine, puisque cette liberté appartient à une tout autre sphère de relations ; le droit ne s'occupe que d'une liberté limitée et conditionnelle, et la question est précisément de savoir quelles limitations et conditions sont légitimes. La liberté d'un individu est limitée par celle d'un autre, mais toute limitation de ce genre n'exprime pas le droit. Si la liberté d'un homme est limitée par celle de son prochain, qui est libre de lui tordre le cou ou de l'enchaîner arbitrairement, il n'est plus question de droit, et en tout cas, semblable limitation de la liberté ne présente aucun caractère spécifique du principe juridique comme tel. Ces caractères spécifiques, il faut les chercher, non dans le simple fait de la limitation de la liberté, mais dans le caractère égal et universel de cette limitation : si la liberté de l'un est limitée dans la même mesure que la liberté de l'autre, ou si la libre activité de chacun rencontre une limite commune à tous, ce n'est qu'alors que la limitation de la liberté a un caractère juridique.

Le principe du droit est, donc, la liberté dans les limites de l'égalité, ou la liberté conditionnée par l'égalité, — par conséquent, une liberté conditionnelle. Mais, l'égalité, qui la détermine, n'est pas un principe absolument indépendant. La caractéristique essentielle des normes juridiques est qu'elles répondent non seulement à l'exigence de l'égalité, mais aussi à celle de la justice. Malgré leur affinité, ces deux idées sont loin d'être identiques. Lorsque le Pharaon édicta une loi prescrivant de mettre à mort tous les nouveau-nés hébreux, l'iniquité de cette loi ne provenait pas seulement du traitement inégal des enfants

hébreux et égyptiens; et si, ultérieurement, le Pharaon avait ordonné de tuer tous les nouveau-nés et pas seulement les juifs, personne n'appellerait juste cette nouvelle loi, bien qu'elle satisfît l'exigence d'égalité. La justice n'est pas une simple égalité, mais *l'égalité dans l'accomplissement du devoir*. Un débiteur juste n'est pas celui qui refuse paiement également à tous ses créanciers, mais celui qui paye également sa dette à tous; un père juste n'est pas celui qui est également indifférent à tous ses enfants, mais celui qui montre à tous un amour égal.

L'égalité, donc, peut être juste ou injuste; et c'est l'égalité juste, ou, en dernier ressort, la justice, qui détermine le droit. Cette idée de justice nous introduit immédiatement dans le domaine moral. Or, dans ce domaine, nous le savons, chaque vertu n'est pas isolée, mais toutes, et la justice parmi elles, présentent des modifications différentes d'un principe unique, ou, plus exactement, du principe triple qui détermine les rapports que nous devons avoir envers toutes choses, et, puisque la justice concerne l'action morale réciproque de l'homme avec ses semblables, elle n'est qu'une espèce du motif moral fondamental des relations interhumaines, à savoir la pitié : *la justice, c'est la pitié appliquée également*¹⁷.

Dans la mesure, donc, où le droit est déterminé par la justice, il est essentiellement relié au domaine moral; toutes les définitions du droit qui tendent à le séparer de la moralité s'écartent de sa nature essentielle. C'est ainsi que, outre les définitions déjà mentionnées, on se demande ce que veut dire la célèbre définition de Iéhring, selon laquelle « le droit est un intérêt défendu ou protégé ». Il n'est pas douteux que le droit défend des intérêts, mais pas n'importe quel intérêt; lesquels? Évidemment, les intérêts justes, seulement, ou, autrement dit, il défend l'intérêt dans la mesure où il est juste; mais qu'entend-on ici comme juste? Dire que l'intérêt juste c'est l'intérêt sauvegardé par le droit, serait tomber dans le plus grossier cercle logique, qu'on ne pourrait éviter qu'en concevant aussi la justice en son essence, i. e. dans son sens moral. Ceci ne nous empêche pas de reconnaître que le principe moral lui-même, en ce qui concerne les conditions inévitables de son existence, est réalisé de diverses manières et à un degré variable; il y a lieu, par exemple, de distinguer la justice extérieure, formelle, ou strictement juridique d'une justice intérieure, essentielle, ou purement morale, — la mesure suprême et définitive du juste et de l'injuste demeurant le seul et même principe moral. Le conflit possible de la justice « extérieure » et « intérieure » dans des cas particuliers ne prouve rien contre leur unité essentielle, puisque semblable conflit peut sur-

17. Voir plus haut, 1^{re} partie, chap. v : « Vertus ».

gir dans le développement des motifs moraux les plus simples et fondamentaux. Ainsi, par exemple, la pitié me demande de sauver de l'eau deux personnes qui se noient, mais ne pouvant les en retirer toutes les deux, je dois choisir entre elles; si le fait du conflit de deux mouvements de pitié ne démontre point que la pitié serait un principe qui se contredit lui-même, les cas de choix embarrassant entre les applications complexes du droit et de la moralité au sens strict ne prouvent pas qu'il y aurait une opposition essentielle et irréductible entre eux. Aussi peu convaincant est l'argument prétendant que les conceptions de la justice et de la moralité changent au cours de l'histoire; cela pourrait signifier quelque chose, si, entre temps, les droits et les lois restaient invariables; en vérité, ils changent encore davantage selon les lieux et les époques. Quelle conclusion adopter, alors? Les conceptions particulières de la justice changent, les droits et les lois changent, mais une chose reste sans changement : l'exigence que les droits et les lois soient justes. Par conséquent, indépendamment de toutes conditions extérieures, subsiste, en fait, la dépendance intérieure des formes légales vis-à-vis de la moralité. Pour éviter cette conclusion, il faudrait aller très loin, dans ce pays qu'ont vu les pèlerines d'Ostrovsky, où les demandes légales adressées à Mahmoud de Perse et à Mahmoud de Turquie devaient commencer par cette phrase : « Juge-moi, juge injuste. »

La définition de Léhring subit un changement dans la formule selon laquelle le droit ferait une *discrimination* entre les intérêts, se distinguant par là de la moralité qui en donne une *appréciation*. Que le droit discrimine les intérêts, c'est aussi indubitable que le fait qu'il les défend; mais ce fait ne donne encore aucune idée de l'essence du droit, car les intérêts se délimitent aussi pour des raisons qui n'ont rien de juridique; la définition apparaît, donc, comme trop large. Ainsi, si des brigands dans un bois attaquent des voyageurs, leur laissent la vie, mais s'emparent de leurs biens, ce sera certainement un cas de discrimination d'intérêts, mais on ne peut y voir quelque chose de commun avec le droit que dans le sens où toute violence est l'expression du droit du poing ou du droit de la force brutale. En vérité, le droit n'est pas déterminé par le fait d'une discrimination des intérêts, mais par la norme constante et universelle qui règle semblable discrimination; pour avoir un caractère juridique, la discrimination des intérêts doit être correcte, normale ou juste. En traçant une distinction entre les discriminations d'intérêts normale et anormale et en ne rapportant au droit que les premières, nous formulons évidemment une *appréciation* de celles-ci et, par conséquent, l'opposition supposée du droit et de la moralité s'écroule. Lorsque nous trouvons certaines lois injustes et travail-

lons à les faire abolir, alors, sans quitter le domaine de la légalité, nous nous occupons, non d'une certaine discrimination des intérêts, mais, avant tout, d'une appréciation de la discrimination existante, laquelle en son temps fut aussi conditionnée par des jugements de valeur, bien qu'ils fussent différents de ceux que nous formulons actuellement et opposés à ceux-ci.

Ainsi, si la moralité est définie comme une appréciation des intérêts, le droit constituerait une partie essentielle de la moralité. Le fait que la mesure d'appréciation n'est pas la même dans la moralité (au sens strict) et dans le domaine du droit ne contredit pas ce qui vient d'être affirmé : cette différence elle-même, c'est-à-dire la nécessité d'admettre un domaine juridique distinct du domaine purement moral est, elle-même, basée sur une considération morale, l'exigence que le bien suprême et définitif soit réalisé sans nulle contrainte extérieure et qu'il y ait donc une certaine possibilité de choix entre le bien et le mal; ou encore, pour exprimer cela sous forme de paradoxe, la moralité supérieure exigerait une certaine liberté d'être immoral, ce qui est réalisé par le droit qui contraint la volonté individuelle à accomplir le minimum de bien nécessaire à la vie sociale et qui, en vue d'une perfection véritablement morale, c'est-à-dire d'une perfection libre, le protège des expériences absurdes et nuisibles d'une justice par contrainte et d'une sainteté par force¹⁸.

Si, donc, l'État est l'expression objective du droit, par là même, il fait partie de l'organisation morale de l'humanité, qui est obligatoire pour la *bonne* volonté.

XVI

La connexion du droit et de la moralité permet de parler aussi de l'État chrétien. Il serait injuste de prétendre qu'avant le christianisme l'État était privé de toute base morale. Dans les royaumes de Juda et d'Israël, les prophètes imposaient directement à l'État des exigences morales et formulaient le reproche de ne les avoir pas accomplies; dans le monde païen il suffit de rappeler Thésée, souverain d'Athènes, qui, au péril de sa vie, affranchit ses sujets du tribut cannibale, imposé par la Crète, pour reconnaître ici aussi que le motif fondamental de l'État était la pitié, exigeant un secours actif en faveur de ceux qui subissaient offenses et souffrances. La différence entre État chrétien et État païen n'est, donc, pas constituée par leur base naturelle, mais par autre chose. Du point de vue chrétien, l'État n'est qu'une

18. Voir plus haut, III^e partie, chap. VIII : « Moralité et droit ».

partie de l'organisation de l'homme collectif — une partie conditionnée par une autre qui lui est supérieure, dont il dépend, l'Église, de laquelle l'État reçoit sa consécration et sa destination définitives, à savoir de servir indirectement, dans son propre domaine temporel et par ses propres moyens à la réalisation de ce but absolu que l'Église nous propose : préparer l'humanité et toute la terre au règne de Dieu. De ceci résultent les deux tâches principales de l'État — tâche conservatrice et tâche progressive : *protéger les bases de la vie sociale sans lesquelles l'humanité ne saurait exister, et améliorer les conditions de cette existence*, en contribuant au développement libre de toutes les forces humaines, qui doivent être l'instrument de la perfection future et sans lesquelles le Royaume de Dieu ne pourrait se réaliser dans l'humanité. Il est évident que, tout comme, sans l'activité conservatrice de l'État, l'humanité s'écroulerait et il ne resterait personne pour entrer dans la plénitude de la vie, ainsi, sans son activité progressive, l'humanité resterait toujours au même degré de son développement historique, ne parviendrait jamais à avoir la faculté d'accepter définitivement ou de rejeter le Royaume de Dieu, et, par conséquent, il n'y aurait aucun but à la vie.

Dans le paganisme, c'était la tâche conservatrice de l'État qui était exclusivement prédominante; bien que l'État ait contribué au progrès historique, il ne le faisait qu'involontairement et inconsciemment. Le but suprême de l'action n'était pas proposé par ceux qui agissaient, il n'était pas *leur but*, puisqu'ils n'avaient pas encore entendu « l'Évangile du Royaume ». Le progrès lui-même, bien qu'il fût formellement distinct du perfectionnement graduel des règnes de la nature physique, n'avait pas, cependant, un caractère proprement humain : il est indigne de l'homme de se mouvoir, malgré lui, vers un but qui lui est inconnu. La Parole de Dieu illustre fort bien les grandes monarchies païennes en images de *bêtes* puissantes et merveilleuses, qui apparaissaient rapidement et disparaissaient de même.

L'homme terrestre, naturel, n'a pas de signification définitive et ne peut en avoir; aussi, l'État créé par lui, son incarnation collective, ne peut pareillement en posséder. Mais, cet État païen, essentiellement conditionnel et transitoire, s'affirmait comme absolu. Les païens avaient commencé par diviniser les *corps* individuels (astraux, végétaux, animaux et, surtout, humains) en une multitude de dieux variés; ils finirent par diviniser le corps collectif — l'État (culte des monarques dans les grands empires orientaux, apothéose des césars romains).

L'erreur des païens consistait non pas à reconnaître une signification positive à l'État, mais à croire que celui-ci possédait cette signification *de par lui-même*. Erreur évidente. Ni le corps

individuel de l'homme, ni son corps collectif ne possède la vie de par lui-même, mais il la reçoit de l'esprit qui y habite, ce qui est montré avec évidence par le fait de la désagrégation, tant des corps individuels que des corps collectifs. Le corps parfait est celui dans lequel habite l'Esprit de Dieu. Le christianisme, dès lors, exige, non que nous rejetions ou limitons le pouvoir de l'État, mais que nous reconnaissons pleinement le principe qui peut seul donner à l'État d'une manière effective sa pleine signification, à savoir sa solidarité morale avec la cause du Royaume de Dieu sur la terre, toutes les fins temporelles étant subordonnées intérieurement au seul et unique Esprit du Christ.

XVII

La question des rapports de l'Église et de l'État, qui s'est posée quand apparut le christianisme, peut être résolue en principe du point de vue cité ci-dessus. L'Église, nous le savons, est une organisation divino-humaine, moralement déterminée par la piété; de par l'essence même de ce motif, le principe divin prédomine définitivement dans l'Église sur le principe humain; dans leurs relations réciproques, le premier est éminemment actif, le second passif; il doit, évidemment, en être ainsi, quand la volonté humaine est en relation directe avec la volonté divine. La manifestation active de la volonté humaine, exigée par la Divinité même, n'est possible que dans le domaine temporel représenté collectivement par l'État, qui possédait une réalité propre avant la révélation du principe divin et n'est pas en dépendance directe de celui-ci. L'État chrétien est relié à la Divinité, comme l'est l'Église; lui aussi est, en un certain sens, une organisation divino-humaine, mais dans laquelle l'élément humain prédomine; ceci n'est possible que parce que le principe divin est réalisé non dans l'État, mais pour lui dans l'Église, de telle manière que dans l'État le principe divin donne *pleine latitude* au principe humain et lui permet de servir la fin suprême par sa *propre activité indépendante*. Du point de vue moral, sont pareillement nécessaires et l'activité indépendante de l'homme et sa soumission absolue à la Divinité comme telle. Cette antinomie ne peut être résolue et les deux attitudes unifiées qu'en distinguant les deux domaines de vie (domaine religieux et domaine politique) et leurs deux motifs immédiats (piété et pitié), correspondant à la différence de l'objet immédiat d'activité, le but final demeurant le même. Une attitude pieuse envers le Dieu parfait exige la pitié envers les êtres humains. L'Église chrétienne exige un État chrétien. Ici, comme partout, la *séparation*, au lieu

de la *distinction* conduit à la *confusion*, celle-ci à la discorde et à la ruine.

La séparation complète de l'Eglise à l'égard de l'Etat contraint la première à une de ces deux choses : soit à renoncer à tout service actif du Bien et à s'adonner au quiétisme et à l'indifférence, ce qui est opposé à l'esprit du Christ; soit, au contraire, ayant un zèle actif en vue de préparer le monde à l'arrivée du Royaume de Dieu, mais ne disposant, dans cette condition de séparation et d'isolement par rapport à l'Etat, d'aucun moyen de réaliser son action spirituelle, l'Eglise, en la personne de ses représentants autorisés, s'empare elle-même des instruments réels d'activité temporelle, intervient dans toutes les affaires terrestres, et, absorbée par le souci des moyens, oublie de plus en plus son but primitif, indiscutablement pur et haut; si on laissait une semblable confusion devenir permanente, l'Eglise aurait perdu la base même de son existence. La séparation se révèle non moins nuisible de l'autre côté aussi. L'Etat, séparé de l'Eglise, ou bien renonce tout à fait aux intérêts spirituels, perdant sa consécration supérieure et sa dignité et, en même temps, l'estime morale et la soumission matérielle de ses sujets; ou bien, reconnaissant l'importance des intérêts spirituels dans la vie humaine, mais n'ayant pas, à cause de sa séparation d'avec l'Eglise, d'institution compétente et indépendante à laquelle il puisse remettre le soin suprême du bien spirituel de ses sujets (la préparation des nations à l'avènement du Royaume de Dieu), l'Etat se décide à accomplir lui-même cette tâche; pour cela, il lui faut assumer *ex officio* l'autorité spirituelle suprême, ce qui est une usurpation insensée et dangereuse, évoquant « l'homme d'iniquité » des derniers jours; il est évident que l'Etat, oubliant sa situation filiale envers l'Eglise, agirait en son propre nom et non plus au nom du Père.

La relation normale de l'Eglise et de l'Etat est donc la suivante : l'Etat reconnaît à l'Eglise universelle l'autorité spirituelle suprême, laquelle marque la direction générale de la bonne volonté de l'humanité et le but définitif de son action historique; de son côté, l'Eglise laisse à l'Etat plein pouvoir pour accorder les intérêts temporels légitimes avec cette volonté suprême et pour mettre en harmonie les relations et les actes politiques avec les exigences de cette fin suprême, de telle manière que l'Eglise n'ait aucun pouvoir de contrainte, mais que le pouvoir de contrainte de l'Etat n'ait aucun contact avec le domaine de la religion.

L'Etat est la sphère sociale intermédiaire entre l'Eglise, d'une part, et la société matérielle de l'autre. Les fins absolues d'ordre religieux et moral, que l'Eglise offre à l'humanité et représente, ne peuvent être réalisées dans un milieu matériel humain donné, sans la médiation formelle de l'autorité légale de l'Etat (dans l'as-

pect temporel de son activité), laquelle contient les forces du mal dans certaines limites relatives, jusqu'à ce que toutes les volontés humaines soient mûres pour faire le choix définitif entre le bien absolu et le mal absolu. Le motif direct et fondamental de telle contrainte est la pitié, laquelle, aussi, détermine tout le progrès du droit et de l'État. Ce progrès ne consiste pas dans le principe, mais dans les applications. La contrainte exercée par l'État recule devant la liberté individuelle, mais s'avance pour porter secours dans le cas de malheurs publics. *La règle du progrès véritable consiste en ce que l'État intervienne le moins possible dans ce qui concerne la vie morale intérieure de l'homme, le remettant à l'action spirituelle libre de l'Eglise, tout en lui assurant, avec la plus grande sécurité et dans la plus grande extension possibles, les conditions extérieures d'une existence digne et les possibilités d'un développement moral.* L'État, qui, de sa propre autorité, déciderait d'enseigner à ses sujets la vraie théologie et la saine philosophie, tout en admettant qu'ils restent illettrés, qu'on les égorge sur les grandes routes ou qu'ils meurent de faim ou de contagion, aurait perdu sa raison d'être. La voix de l'Eglise véritable pourrait dire à un tel État : C'est à moi qu'est confié le soin du salut spirituel de ces gens; tout ce qu'on exige de toi, c'est d'avoir pitié de leurs difficultés et de leurs infirmités temporelles; il est écrit que l'homme ne vit *pas seulement* de pain, mais il n'est pas écrit qu'il vit sans pain; la pitié est obligatoire pour tous, pour moi, aussi; c'est pourquoi, si tu ne veux pas être l'organe collectif de ma pitié, si, par une répartition équitable du travail entre nous, tu ne veux pas me donner la possibilité morale de me consacrer entièrement à l'œuvre de la pitié, je devrai moi-même me mettre à l'œuvre de la pitié, comme dans les temps anciens où toi, État, tu ne t'appelais pas encore État chrétien; je veillerai moi-même à ce qu'il n'y ait pas de famine ou d'excès de travail, à ce que des malades ne restent pas sans soins, à ce que les victimes ne demeurent pas sans réparation, ni les malfaiteurs sans correction. Mais, alors, tous les hommes ne diront-ils pas : Quel besoin avons-nous d'un État qui n'a aucune pitié pour nous, puisque nous avons une Eglise qui a pitié de nos corps aussi bien que de nos âmes ? L'État chrétien, digne de ce nom, est celui qui, sans intervenir dans les affaires ecclésiastiques, agit dans les limites de son propre domaine selon l'esprit royal du Christ, qui avait pitié des malades et des affamés, enseignait les ignorants, refrénait les abus (expulsion des marchands du Temple), était plein de clémence envers les Samaritains et les Gentils et avait interdit à ses disciples de recourir à la violence à l'égard des incroyants.

XVIII

Tout comme le motif moral fondamental de la piété, déterminant notre attitude juste à l'égard du principe absolu, est organisé dans l'Eglise, tout comme l'autre principe moral, celui de la pitié, déterminant notre attitude juste envers nos semblables est organisé dans l'État, ainsi, concernant le troisième aspect essentiel de la vie humaine, nos relations avec la nature inférieure (la nôtre et celle de l'extérieur) sont organisées objectivement et collectivement dans la société ou union économique, ou dans les États provinciaux (*zemstvo*).

Le devoir moral d'abstinence, basé en fait sur la pudeur, sentiment inhérent à la nature humaine, est le vrai principe de la vie économique de l'humanité et de l'organisation sociale correspondante, dans la mesure de sa tâche spécifique. La tâche économique de l'État, agissant par motif de pitié, consiste à assurer par la contrainte à chacun un certain minimum de bien-être matériel comme condition indispensable d'une existence humaine digne. Ceci est la solution juste de la question économique, mais seulement sous l'un de ses aspects, dans le domaine des relations des êtres humains entre eux. Cependant, pour l'activité économique comme telle, le rapport de l'homme à l'égard de la nature matérielle est d'une importance vitale; or, comme le caractère absolu du principe moral et la plénitude de l'ordre moral exigent que ce rapport, lui aussi, soit soumis à la norme du bien ou de la perfection, l'humanité doit être organisée non seulement dans le domaine des relations ecclésiastiques et politiques, mais aussi dans le domaine des relations spécifiquement économiques. Et, tout comme entre l'Eglise et l'État, il doit y avoir, entre les trois compartiments de l'organisation morale collective, une *unité sans confusion* et une *distinction sans séparation*.

Quelle forme doit donc assumer le Bien dans la société matérielle-économique comme telle? Il va de soi que la philosophie morale ne peut faire plus que d'indiquer le principe de cette forme et le but final de cette société. Ce principe, c'est l'abstinence du mal qui consiste en un manque de mesure en ce qui concerne la chair; ce but, c'est la transformation de la nature matérielle (tant la nôtre que celle qui nous est extérieure) en une forme libre de l'esprit humain, une forme qui ne le limite pas du dehors, mais complète absolument son existence intérieure et extérieure.

Mais, dira-t-on, qu'y a-t-il de commun entre ces idées et la réalité économique, dont le principe est la multiplication infinie des besoins et dont le but est la multiplication pareillement infi-

nie des objets destinés à les satisfaire ? Il y a, certes, quelque chose de commun entre la pudeur et l'impudeur, entre la spiritualisation du corps et la matérialisation de l'âme, entre la résurrection de la chair et la mortification de l'esprit, mais l'élément commun est purement négatif; ceci, cependant, est sans importance. Le fait qu'une norme morale est rejetée n'abolit pas, mais, au contraire, souligne son importance interne. Il n'y a pas de fondement rationnel à supposer que le domaine économique corresponde dès le début à l'idéal, pas plus que ni l'Eglise ni l'Etat n'y correspondent dans leur réalité empirique. Sans doute, il y a une certaine opposition entre le sentiment de la pudeur et les opérations ordinaires de la bourse, mais cette opposition n'est certainement pas plus grande (elle est plutôt moindre) que celle qui existe entre la vraie piété selon l'esprit du Christ et la politique ecclésiastique médiévale. Il y a un manque de correspondance entre le principe d'abstinence et les spéculations d'argent, mais cette opposition, à son tour, n'est pas plus grande, elle est plutôt moindre, que celle qui existe entre le principe de l'Etat basé sur la justice et la moralité et l'institution des « lettres de cachet », les dragonnades, ou les expulsions en masse de personnes appartenant à une autre religion. A raison de ce qui a eu lieu parfois et de ce qui a lieu encore, on pourrait croire que tout le domaine économique n'est que le champ d'action de la cupidité et de l'intérêt, tout comme, pour certaines personnes, tout le sens de la religion et de l'Eglise se résument dans l'ambition du clergé et les superstitions des masses, tout comme, pour d'autres, le monde politique ne contient que tyrannie des gouvernants et soumission aveugle de la foule. Des opinions semblables existent, c'est certain, mais elles n'expriment que la mauvaise volonté ou l'incapacité de comprendre le sens véritable des choses. L'observation suivante est plus sérieuse. Même si nous renonçons à exiger immédiatement la perfection idéale dans les relations humaines, il faut, cependant, exiger d'elles deux qualités, pour leur reconnaître une certaine dignité et une certaine importance morales :

- 1) le principe moral qui est dit impliqué en elles ne doit pas leur être tout à fait étranger, mais doit s'y manifester, même d'une manière imparfaite; 2) ces relations, dans leur développement historique, doivent se rapprocher de la norme, ou devenir plus parfaites. Mais la vie économique, si on la conçoit comme une certaine organisation des relations matérielles, ne satisfait aucunement à ces deux exigences inévitables. En dépit de tous les abus possibles dans le domaine ecclésiastique, on ne peut nier sérieusement que le principe moral de piété est inhérent à l'Eglise; on ne pourrait, par exemple, nier que les temples de Dieu sont, en général, érigés par le sentiment de piété et que c'est celui-ci qui meut la plupart de ceux qui s'y rassemblent pour les

offices divins; on ne peut nier davantage qu'en certains aspects, sinon en tous, la vie de l'Eglise s'améliore et que beaucoup d'abus anciens sont devenus, maintenant, impossibles. De même, aucun homme juste ne niera que les institutions de l'État — tribunaux, police, écoles, hôpitaux, etc. — sont destinées à réaliser ce but moral de protéger les hommes contre les injustices et les malheurs et de promouvoir leur bien-être, ne niera de même que les moyens utilisés par l'État pour atteindre ce but s'améliorent graduellement dans le sens d'une compassion plus grande. Mais, dans le domaine économique, il n'existe aucune institution donnant une expression objective à la vertu d'abstinence et servant à spiritualiser la nature matérielle. Le principe moral qui doit déterminer notre vie matérielle et transformer notre milieu extérieur n'a aucune espèce de réalité dans le milieu économique et, par conséquent, il n'y a là matière à aucune amélioration.

Cette séparation complète de la vie économique par rapport à la tâche morale qui lui est propre, fait indubitable, trouve, d'après notre point de vue, une explication satisfaisante. L'organisation morale de l'humanité, dont le principe est donné dans la religion chrétienne, ne pouvait être réalisée *également* dans toutes ses parties. Une certaine succession historique provenait de la nature même de la chose. La tâche religieuse, l'organisation de la piété dans l'Eglise, devait occuper la première place, tant parce qu'elle était essentielle que parce que, dans un certain sens, elle était la chose la plus simple et le moins conditionnée du côté humain. En effet, le lien de l'homme vis-à-vis du principe absolu qui lui est révélé ne peut être déterminé par rien d'autre que par ce principe lui-même, puisque rien n'est supérieur; ce lien s'appuie sur son propre fondement, sur ce qui est donné.

La seconde tâche de l'organisation morale — celle de l'État chrétien — est conditionnée, outre le motif de la pitié collective, par le principe religieux suprême, qui affranchit cette pitié temporelle des limitations qu'elle avait dans l'État païen. Et nous voyons que la tâche politique du christianisme historique, plus complexe et conditionnée que la tâche ecclésiastique, apparaît après cette dernière; il y eut une époque, au moyen âge, où l'Eglise avait déjà acquis des formes organiques stables, tandis que l'État chrétien était dans la même condition apparente d'inexistence que l'organisation économique chrétienne aujourd'hui. Le « droit du poing », prédominant au moyen âge, ne correspondait pas mieux à la norme idéale de l'État que les banques et bourses de nos jours ne correspondent à la norme idéale des relations économiques. La réalisation pratique de cette dernière norme apparaît naturellement après toutes les autres dans l'ordre du temps, parce que le domaine économique est la limite extrême d'application du principe moral; l'organisation qui convient en

ce domaine, i. e. l'établissement de la relation morale entre l'homme et la nature matérielle, n'est pas simple, mais doublement conditionnée en son essence : d'abord par l'attitude religieuse normale de l'humanité organisée dans l'Eglise; ensuite, par les rapports normaux entre les hommes ou rapports altruistes organisés dans l'Etat.

Il n'est, donc, pas étonnant que le véritable problème économique, dont certains socialistes de la première moitié du XIX^e siècle n'approchaient qu'en tâtonnant et dont les socialistes modernes sont aussi éloignés que leurs adversaires, n'a pas reçu jusqu'à présent d'expression stable et définie, même en théorie.

Or, malgré le caractère indéfini de cette dernière tâche pratique, les changements survenus dans les dispositions morales prédominantes au cours de l'histoire du monde chrétien marquent, avec une clarté suffisante, trois époques principales. L'époque de la *piété*, caractérisée par un intérêt exclusif pour le « divin », l'indifférence et la méfiance vis-à-vis de l'élément humain, l'hostilité et la peur envers la nature physique; cette première époque, malgré sa stabilité et sa longue durée, portait, cependant, en elle un germe intérieur de destruction : la piété unilatérale et intolérante du moyen âge contrastait par son esprit avec la plénitude de la vérité chrétienne, laquelle était reconnue à la lettre comme une norme absolue. Quand cette contradiction eut trouvé son expression directe et extrême dans les persécutions religieuses inhumaines et impitoyables inspirées par la « piété », commença une réaction s'exprimant, d'abord, dans un humanisme idéaliste, puis, dans les œuvres d'une pitié et d'une compassion pratique. Ce mouvement de *moralité humanitaire*, caractéristique de la deuxième époque de l'histoire chrétienne — du XV^e au XIX^e siècle inclusivement — commença à se transformer, dans le cours de ce dernier siècle, en une troisième époque, où deux vérités préliminaires apparurent dans la conscience vivante de l'humanité : la première est que, si la compassion doit trouver une réalisation effective, elle doit inclure le domaine de la *vie matérielle*; et la seconde est que c'est l'abstinence, qui est la norme de la vie matérielle, vérité évidente pour les philosophes dès l'antiquité, mais qui n'a pas encore répandu toute sa clarté sur la conscience générale, pour laquelle elle commence seulement à poindre. Un premier reflet de cette vérité apparaît indiscutablement dans des phénomènes tels que la moralité ascétique de Schopenhauer, ce philosophe à la mode, la diffusion des idées végétariennes, la popularité de la mentalité hindoue et du bouddhisme, mal compris, mais pris précisément sous leur aspect ascétique, le succès de la *Sonate à Kreutzer*, la crainte qu'ont de bonnes gens que la prédication de la continence ne mène à une cessation subite de la race humaine, etc.

L'économisme et l'ascétisme sont deux ordres de faits et d'idées, apparemment tout à fait hétérogènes qui, au commencement du XIX^e siècle, ont été rapprochés d'une manière extérieure et brutale dans le malthusianisme. *Leur liaison interne et essentielle consiste dans l'obligation positive qu'a l'homme de libérer la nature matérielle de la nécessité de la mort et de la putréfaction et de préparer celle-ci pour la résurrection universelle des corps.*

XIX

Selon les idées courantes, le but de l'activité économique est l'accroissement de la richesse. Mais le but de la richesse elle-même — à moins qu'on adopte le point de vue du « chevalier avare » —, c'est la possession de la plénitude de l'existence physique. Cette plénitude dépend indubitablement de la relation qui s'établit entre l'homme et la nature matérielle, et c'est ici que, devant nos yeux, apparaissent deux voies : nous pouvons, ou bien exploiter égoïstement la nature terrestre, ou bien la cultiver avec amour. La première voie a déjà été éprouvée et, bien qu'elle ne soit pas restée sans profit indirect pour le développement spirituel de l'homme et pour la culture humaine extérieure, le but principal ne peut être atteint par elle. La nature cède à l'homme superficiellement, lui donne une apparence de domination sur elle, mais les trésors illusoires, acquis par la violence, ne portent pas bonheur et s'éparpillent au vent, comme des cendres. Par l'exploitation extérieure des forces terrestres, l'homme ne peut assurer ce qui est essentiel à sa prospérité matérielle, il ne peut guérir sa vie physique et la rendre immortelle. Or, l'homme ne peut s'emparer intérieurement de la nature, car son essence véritable lui demeure inconnue. Mais, par sa raison et sa conscience, il connaît les conditions morales, relevant de son propre pouvoir, qui peuvent le mettre vis-à-vis de la nature dans l'attitude qui convient. La raison lui révèle que tout phénomène ou rapport réel dans le monde sont soumis à la loi immuable de la conservation de l'énergie. Les tendances charnelles cherchent à lier l'âme à la surface de la nature, aux choses et aux procédés matériels, et à transformer l'infinité potentielle interne de l'être humain en une mauvaise immensité extérieure de passions et de voluptés. La conscience, même dans sa forme fondamentale élémentaire qu'est la pudeur, condamne cette voie comme *indigne*, et la raison nous la montre *périlleuse* et pourquoi elle l'est : plus l'âme est dissipée vers l'extérieur, à la surface des choses, moins il lui reste de force intérieure libre, pour pénétrer jusqu'à l'essence de la nature et prendre possession de celle-ci.

Il est évident que l'homme ne peut, en effet, spiritualiser la nature ou y éveiller et développer une vie intérieure, que par sa propre spiritualité débordante. Et il est, pareillement, évident que l'homme ne peut atteindre sa spiritualisation propre qu'aux dépens de ses forces et tendances extérieures et dirigées vers le dehors. Les forces et tendances de l'âme doivent être dirigées vers le dedans et, ainsi, accroître leur intensité; c'est alors que l'être humain concentré intérieurement, puissant et spiritualisé, sera en communion, non plus avec la surface matérielle de la nature, mais avec sa substance interne.

Ce qui est requis, ce n'est pas que l'homme renonce à agir extérieurement sur la nature et à poursuivre le travail de la civilisation, mais qu'il transpose le but de sa vie et le centre de gravité de sa volonté. Les objets externes, que tant d'hommes recherchent passionnément comme des fins en soi, y attachant et dépensant pour eux leurs pouvoirs internes de sentiment et de volonté, doivent devenir des instruments et des moyens seulement, tandis que les forces internes accumulées et concentrées doivent être utilisées comme un puissant levier pour soulever le poids lourd de l'existence matérielle, qui écrase l'âme dispersée de l'homme, tout comme l'âme morcelée de la nature.

Le principe normal de l'activité économique, c'est l'économie, l'épargne, la concentration des forces psychiques, par la transformation d'une espèce de l'énergie de l'âme (énergie externe ou extensive) en une autre (énergie interne ou intensive).

Ou bien l'homme répand son âme sensuelle, ou bien il la concentre. Dans le premier cas, il ne parvient à rien, ni pour lui, ni pour la nature; dans le second, il guérit et sauve tant soi-même que la nature. Au sens le plus général, l'organisation est une coordination de nombreux moyens et instruments d'ordre inférieur pour atteindre un but général d'ordre supérieur; pour cette raison, le principe d'activité économique, qui a été dominant jusqu'à présent — la multiplication indéfinie des besoins extérieurs et particuliers et la découverte des moyens extérieurs de satisfaire ces besoins comme des fins en soi — a été un principe de désorganisation et de décomposition sociale, alors que, au contraire, le principe de la philosophie morale (la concentration interne de tous les buts extérieurs matériels en un seul but intérieur et psychique de réunion plénière de l'être humain avec la substance de la nature), c'est le principe de l'organisation et de la reconstitution universelle.

Mais, il faut se rappeler que cette tâche est la troisième, dans l'ordre du temps, dans l'œuvre de l'organisation générale morale de l'humanité et que sa solution effective est conditionnée par les deux premières. La pratique d'un ascétisme personnel ne peut être normale et rationnelle qu'à la condition que la personne

ait une attitude de piété envers Dieu, de pitié envers les hommes; s'il en était autrement, ce serait le diable qui serait le modèle de l'ascétisme. Pareillement, l'organisation collective de la vie matérielle de l'humanité d'après le principe de la concentration des forces internes et de la restriction des besoins externes ne peut être réalisée exactement et avec succès par des agents isolés du domaine économique comme tel : elle implique la reconnaissance du but absolu — le Royaume de Dieu — représenté par l'Eglise et réclame l'aide des moyens justes de l'organisation de l'État. Ni l'homme individuel, ni l'homme collectif ne peuvent introduire l'ordre normal dans leur vie matérielle ou naturelle, indépendamment de la réalisation de la norme morale dans les rapports envers Dieu et envers les autres hommes.

L'organisation morale de la race humaine ou sa régénération, sa transformation en la divino-humanité, constitue un développement indivisible, mais triple. Son but absolu est posé par l'Eglise — piété organisée — recevant collectivement la grâce divine; ses moyens et instruments formels lui sont donnés par le principe libre, purement humain, d'une juste pitié ou sympathie, organisée collectivement dans l'État; et ce n'est que le dernier substratum ou corps matériel de la divino-humanité qui se trouve dans la vie économique, laquelle est déterminée par le principe de l'abstinence.

XX

Le facteur individuel est, d'après la nature même des choses, inévitablement impliqué dans l'aspect social ou collectif de l'organisation sociale de l'humanité. Ce n'est que dans et par l'activité des individus, qui incarnent en eux les principes suprêmes de la vie, que l'humanité se perfectionne et s'organise moralement dans les sphères diverses de son existence. L'unité, la plénitude et la marche régulière du progrès général moral dépendent d'une coopération harmonieuse de ces individus dirigeants ou « représentatifs ». Les relations normales entre l'Eglise et l'État trouveront ainsi leur condition essentielle et leur incarnation réelle ou visible dans l'harmonie permanente de leurs représentants suprêmes, le pontife et le roi; le pouvoir de ce dernier serait consacré par l'autorité du premier et la volonté d'autorité de celui-ci ne trouverait expression que par la plénitude de pouvoir du précédent. Le pontife suprême, incarnation directe du principe divin, le représentant de la *paternité* spirituelle, le père par excellence, devrait, chaque fois qu'il est tenté d'abuser de son autorité, en la transformant en un pouvoir de contrainte, se rappeler la parole évangélique qui dit que le Père ne juge personne, mais

qu'il a remis tout jugement au Fils, *parce que celui-ci est Fils de l'homme*. A son tour, le roi chrétien, fils par excellence de l'Eglise, quand il est tenté d'élever son autorité laïque au niveau de l'autorité spirituelle suprême et d'intervenir dans les affaires de foi et de conscience, devrait se souvenir que même le Roi des Cieux accomplit *la volonté du Père*.

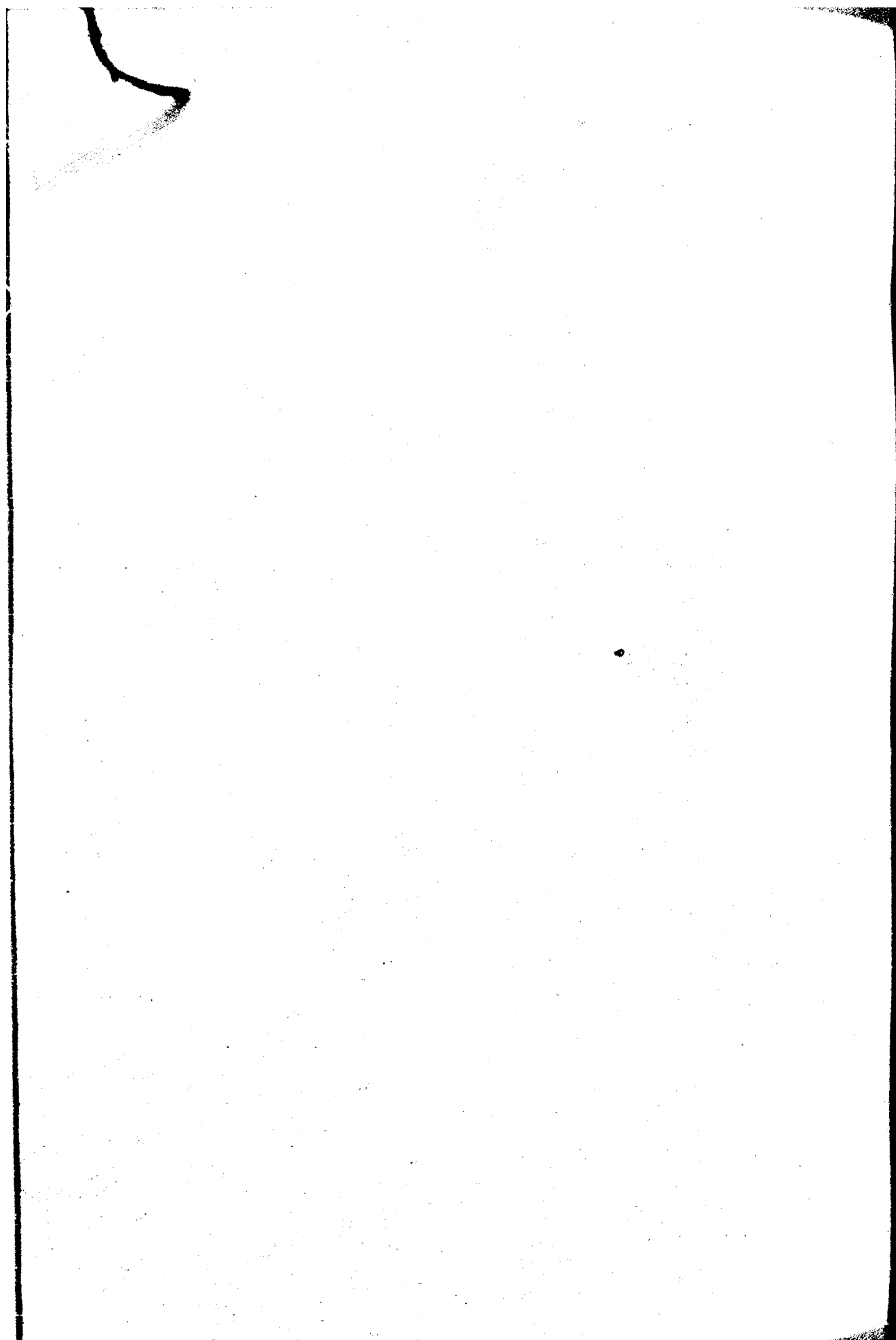
L'autorité du pontife, aussi bien que celle du roi, sont, cependant, inévitablement liées aux avantages extérieurs et exposées à des tentations qui peuvent être fortes; les litiges, les usurpations et les malentendus doivent surgir inévitablement, mais ils ne peuvent, évidemment, être réglés définitivement par une des parties intéressées. Toutes limitations obligatoires extérieures sont, en principe, incompatibles avec la dignité suprême de l'autorité pontificale et du pouvoir royal. Mais, un contrôle purement moral, de la part des forces libres de la nation et de la société, est, tout à la fois, possible et au plus haut degré désirable. Dans l'antique peuple d'Israël, il existait une troisième fonction suprême, celle du prophète. Abolie en théorie par le christianisme, cette fonction a pratiquement disparu de la scène de l'histoire, n'y apparaissant que dans des cas exceptionnels, la plupart du temps en des formes dénaturées; de là toutes les anomalies de l'histoire médiévale et moderne. La restauration de la fonction prophétique ne relève pas de la volonté humaine, mais il est très opportun de nos jours de rappeler sa signification purement morale et ceci trouve sa place à la fin d'un exposé de la philosophie morale.

Tout comme le pontife de l'Eglise est la plus haute expression de la piété et le prince chrétien celle de la clémence et de la justice, ainsi, le vrai prophète est l'expression la plus élevée de la pudeur et de la conscience. Cette nature intime de la fonction prophétique détermine ses caractères extérieurs. Le vrai prophète est un travailleur social, absolument indépendant, n'ayant peur de rien et ne se soumettant à rien d'extérieur. A côté des représentants de l'autorité et du pouvoir absolus, il doit y avoir dans la société humaine des représentants de la liberté absolue. Une telle liberté ne peut appartenir à la foule, ne peut être un attribut de la démocratie. Chacun, certes, désire avoir une liberté morale, tout comme chacun, peut-être, désire aussi posséder une autorité et un pouvoir absolu; mais désirer ne suffit pas. L'autorité et le pouvoir suprêmes sont donnés par la grâce de Dieu, mais la liberté véritable, c'est l'homme, lui-même, qui doit la mériter par la lutte morale avec lui-même. *Le droit d'être libre* découle de la nature même de l'homme et doit être sauvegardé extérieurement par l'Etat; mais le degré de la *réalisation* de ce droit dépend entièrement des conditions intérieures, du niveau de la conscience morale. L'homme qui a une liberté complète, tant externe qu'interne, c'est celui qui n'est lié intérieurement

à aucune chose extérieure et qui, en dernière analyse, ne connaît pas d'autre mesure de jugement et de conduite que la volonté bonne et la conscience pure.

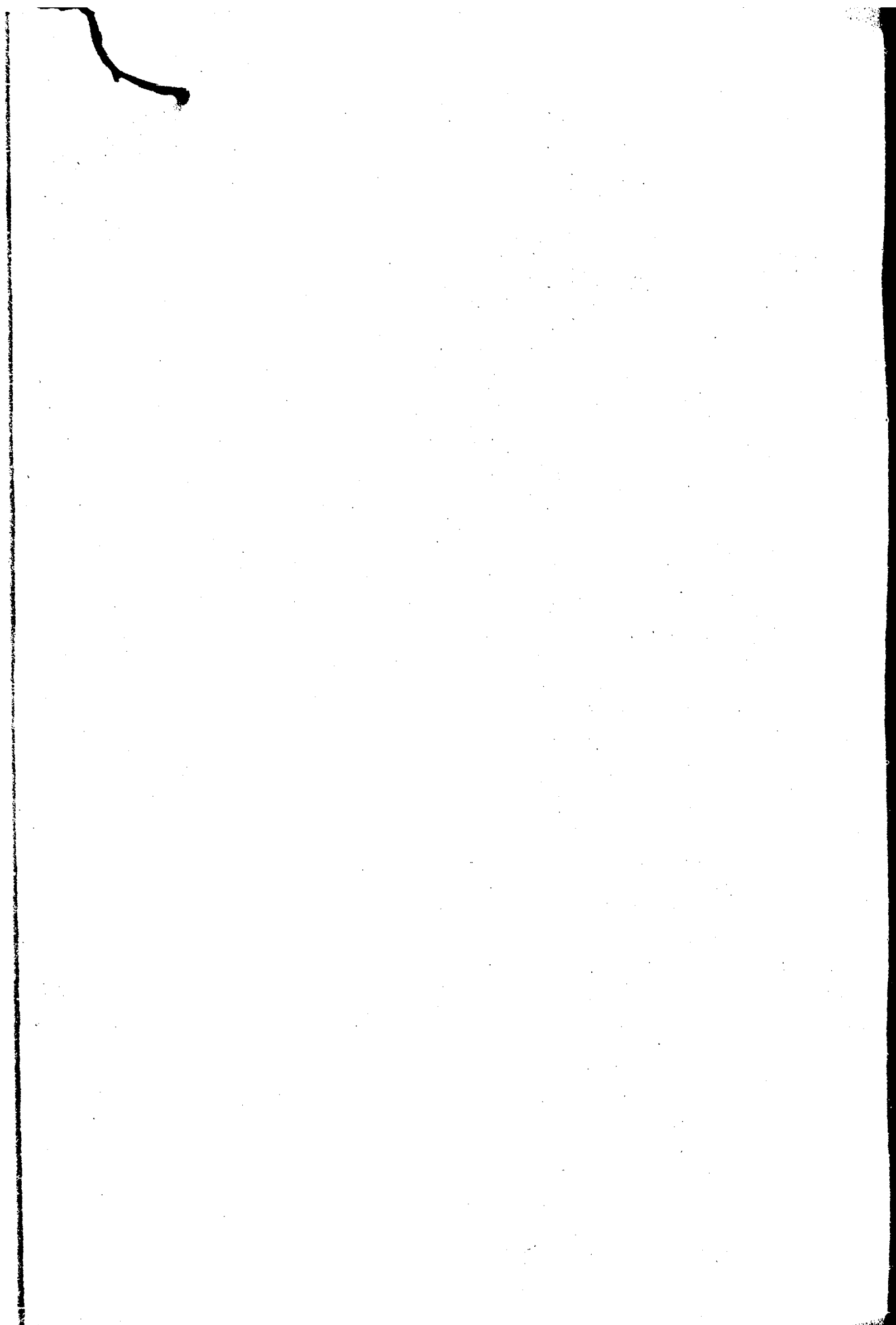
Comme le pontife est le sommet d'une hiérarchie nombreuse et complexe de représentants du service sacerdotal par lesquels il entre en contact avec l'ensemble des laïques; comme le roi réalise son action dans la nation par un système complexe d'institutions civiles et militaires incarnées par des individus; ainsi, les êtres libres, qui suivent l'idéal suprême, réalisent celui-ci dans la vie de la société par un grand nombre d'hommes qui participent plus ou moins à leurs aspirations.

Ce qui distingue le mieux ces trois fonctions, c'est que l'office des prêtres puise sa force principalement dans leur dévotion pieuse aux vraies traditions du passé, l'office du roi, dans une compréhension exacte des vrais besoins du présent, et l'office du prophète dans la foi à la vision vraie de l'avenir. Quant à la différence entre le prophète et le rêveur oisif, elle se trouve dans le fait que, dans le cas du prophète, les fleurs et les fruits d'un avenir idéal ne sont pas suspendus dans l'atmosphère de la fantaisie personnelle, mais tiennent ferme au tronc visible des besoins sociaux réels et sont reliés aux racines mystérieuses de la tradition religieuse; et c'est ce fait même, qui rattache la fonction du prophète à celles du pontife et du roi.



CONCLUSION

**DÉFINITION FINALE
DE LA SIGNIFICATION MORALE DE LA VIE
ET TRANSITION
A LA PHILOSOPHIE THÉORIQUE**



CONCLUSION

DEFINITION FINALE DE LA SIGNIFICATION MORALE DE LA VIE ET TRANSITION A LA PHILOSOPHIE THEORIQUE

Notre vie acquiert une valeur et une signification morale, lorsque, par notre effort de perfection, elle entre en relation avec le Bien parfait. Il résulte de la conception même du Bien parfait que toute vie et toute existence sont liées à lui, leur raison d'être même se trouvant dans cette liaison. Il y a un sens dans la vie animale, dans ses fonctions de nutrition et de reproduction. Mais ce sens, indubitable et important, n'exprime qu'une liaison involontaire et partielle d'un être particulier avec le Bien universel, et elle ne peut remplir la vie de l'homme; sa raison et sa volonté, qui sont formes de l'infini, exigent davantage. L'esprit se nourrit par la connaissance du bien parfait et se propage par la réalisation de celui-ci, c'est-à-dire par la réalisation de ce qui est absolu et universel dans toutes les conditions et relations particulières. Par le fait que nous *exigeons* intérieurement une union *parfaite* avec le Bien absolu, nous montrons que ce qui est exigé par nous ne nous est pas encore donné et que, par conséquent, le sens moral de notre vie ne peut consister qu'à *approcher* de cette liaison parfaite avec le Bien, ou qu'à *perfectionner* notre liaison effective interne avec celui-ci.

L'exigence de la perfection morale implique déjà l'idée, générale du Bien absolu et de ses attributs nécessaires; il doit embrasser tout en soi ou contenir en soi une norme de notre attitude morale envers tout. Tout ce qui existe ou peut exister se ramène, du point de vue moral, à trois catégories de dignité : ce qui est au-dessus de nous, ce qui est à notre niveau, ce qui est en dessous de nous. Il est logiquement impossible de trouver une quatrième relation.

Notre conscience intérieure atteste qu'au-dessus de nous se trouve le Bien absolu, ou Dieu, et tout ce qui est déjà en union parfaite avec lui, union que nous n'avons pas encore atteinte.

CONCLUSION

De niveau avec nous selon la nature est tout ce qui, comme nous, est capable de perfectionnement moral spontané, ce qui, comme nous, se trouve sur la voie vers l'absolu et peut concevoir le but de son activité, — c'est-à-dire tous les êtres humains. En dessous de nous, se trouve tout ce qui est incapable d'un perfectionnement intérieur spontané et qui ne peut entrer que par nous dans une relation parfaite avec l'absolu, — à savoir, la nature matérielle.

Sous un aspect général, cette triple relation est un fait. De fait, nous sommes soumis à l'absolu, quel que soit le nom que nous lui donnions. De fait, nous sommes égaux aux autres êtres humains par les attributs essentiels de la nature humaine et, par l'hérédité, l'histoire et la vie sociale, nous sommes solidaires avec eux dans notre destinée terrestre. De fait, nous possédons des avantages importants par rapport à la création matérielle.

Le problème moral ne peut, dès lors, consister qu'à perfectionner ce qui nous est donné.

Le fait de cette triple relation doit être transformé en une norme triple d'activité rationnelle et volontaire : la soumission inévitable au pouvoir supérieur doit devenir le service conscient et libre du Bien parfait; la solidarité naturelle, qui nous lie à tous les autres êtres humains, doit être transformée en une coopération inspirée par la sympathie et réalisée dans l'harmonie; l'avantage de fait que nous avons sur la nature matérielle doit se transformer en une maîtrise rationnelle sur elle, pour notre bien et le sien.

Le vrai commencement du perfectionnement moral consiste dans les trois sentiments fondamentaux, qui sont inhérents à la nature humaine et forment sa vertu naturelle : le sentiment de la *pudeur*, qui sauvegarde notre dignité supérieure à l'encontre des usurpations des instincts animaux; le sentiment de *pitié*, qui établit une égalité intérieure entre nous et les autres; et, finalement, le sentiment *religieux*, dans lequel s'exprime la reconnaissance par nous du Bien suprême. Dans ces sentiments, qui représentent la *nature bonne*, aspirant, dès l'origine, à *ce qui doit être* et dans le témoignage de la conscience qui les accompagne, se trouve contenu le fondement unique ou, plus exactement, triple et un du perfectionnement moral (car, on ne peut détacher, même faiblement, de ces sentiments la conscience qu'ils constituent la norme et expriment ce qui est bon, et que l'opposé est mauvais, — la conscience de ce qu'il y a lieu d'avoir honte des inclinations charnelles immodérées et de l'asservissement à la nature animale, la conscience du devoir d'avoir pitié des autres, celle de l'obligation de s'incliner devant la Divinité). *La raison consciencieuse, généralisant les impulsions d'une bonne nature, les élève au rang d'une loi.* Le contenu de la loi morale est iden-

tique à ce qui est donné par les bons sentiments, mais est revêtu de la forme d'une exigence ou d'un commandement universels et obligatoires. La loi morale a sa racine dans le témoignage de la conscience, tout comme la conscience elle-même est le sentiment de pudeur développé sous son aspect formel, et non sous son aspect matériel.

Concernant la nature inférieure, la loi morale généralisant le sentiment immédiat de la pudeur nous ordonne de dominer toujours toutes les tendances sensuelles, ne les admettant que comme un élément subordonné et dans les limites de la raison; à ce degré, la moralité ne prend plus (comme dans le sentiment élémentaire de la pudeur) la forme du simple rejet instinctif de l'élément hostile ou du recul devant lui, mais exige une lutte réelle avec la chair. Concernant les autres êtres humains, la loi morale donne au sentiment de pitié ou de sympathie la forme de la justice, exigeant que nous reconnaissions à chacun de nos semblables la même importance absolue qu'à nous-mêmes, ou que nous nous comportions avec les autres comme nous souhaiterions logiquement les voir se comporter vis-à-vis de nous, indépendamment de tel ou tel sentiment particulier. Enfin, concernant nos rapports avec la Divinité, la loi morale s'affirme comme l'expression de sa volonté législative et exige que cette volonté soit reconnue de manière absolue, au nom de sa propre dignité ou perfection. Mais, quand sera atteinte cette reconnaissance pure de la volonté divine, comme le bien parfait, intégral et universel, il doit être clair que la *plénitude* de cette volonté ne peut se révéler que par la force de sa propre *action* dans l'âme de l'homme. Lorsque la moralité formelle ou rationnelle a atteint ce niveau, elle entre dans le domaine de la moralité absolue, — le bien de la loi rationnelle est complété par le bien de la *grâce* divine.

Selon l'enseignement traditionnel du vrai christianisme, lequel est en parfaite concordance avec l'essence du sujet, la grâce n'abolit pas la nature, ni la moralité naturelle, mais les « perfectionne », c'est-à-dire les mène à la perfection; pareillement, la grâce n'abolit pas la loi, mais la complète, ne la rendant inutile qu'en vertu et dans la mesure de son accomplissement réel.

Mais l'accomplissement du principe moral (d'après la nature et d'après la loi, instinctivement ou délibérément) ne peut se limiter à la vie personnelle de l'individu; ceci, pour deux raisons, l'une naturelle et l'autre morale. La raison naturelle, c'est que l'homme pris isolément n'existe pas. Au point de vue pratique, cette raison serait tout à fait suffisante, mais, pour des moralistes rigides qui s'attachent non à ce qui est, mais à ce qui doit être, il y a aussi une raison morale, à savoir l'incompatibilité de l'idée d'un homme isolé de tous les autres et de l'idée de la per-

fection morale. Or, de fait, pour des raisons naturelles et morales, l'œuvre de perfectionnement, qui donne à notre vie sa signification morale, ne peut être conçue par la pensée que comme une œuvre collective, ne se réalisant qu'en l'homme collectif, c'est-à-dire dans la famille, dans la nation, dans l'humanité. Ces trois aspects de l'homme collectif ne se remplacent pas l'un l'autre, mais se soutiennent et se complètent mutuellement, chacun poursuivant sa voie propre dans le sens de la perfection. La perfection est poursuivie par la famille, laquelle spiritualise et éternise la raison d'être du passé personnel, dans et par le lien moral avec les ancêtres; la raison d'être de l'actualité personnelle, dans la véritable union conjugale et la raison d'être de l'avenir personnel, dans l'éducation de nouvelles générations. La perfection est poursuivie par la nation, laquelle approfondit et élargit sa solidarité naturelle avec d'autres nations, en entrant en communion morale avec celles-ci. La perfection est poursuivie par l'humanité, laquelle organise le bien en les formes générales de la culture religieuse, politique et sociale-économique, en des formes qui correspondent toujours davantage au but final, — la préparation de l'humanité à l'ordre moral absolu ou au Royaume de Dieu; le bien religieux ou la piété est organisé dans l'Église, qui tend à rendre son aspect humain plus parfait, en le rendant toujours plus conforme au divin; le bien entre les hommes, ou la justice ou la pitié, est organisé dans l'État, lequel se perfectionne en étendant le domaine de la justice et de la clémence aux dépens de la violence et de l'arbitraire, tant au sein de la nation qu'entre les nations; enfin, le bien physique, ou le rapport moral de l'homme vis-à-vis de la nature matérielle, est organisé dans l'union économique, dont la perfection ne consiste pas en l'accumulation des choses, mais en une spiritualisation de la matière, comme condition d'une existence normale et éternelle dans le monde physique.

Une action mutuelle constante entre l'effort moral personnel et l'œuvre morale organisée de l'homme collectif donne une justification définitive au sens moral de la vie, justifie le Bien, qui apparaît, alors, dans toute sa pureté, sa plénitude et sa force. Le système de philosophie morale élaboré dans le présent livre est une représentation idéologique de ce développement dans son ensemble; il suit l'histoire dans ce qui est déjà atteint, et il l'anticipe dans ce qui doit encore être fait. Si nous réduisons tout son contenu en une formule, nous trouverons que la perfection du Bien se détermine définitivement comme une *organisation indivisible d'un triple amour*. Le sentiment de révérence ou de piété, qui commence par une soumission d'abord craintive et involontaire, ensuite libre et filiale envers le principe suprême, arrive à reconnaître son objet comme une perfection absolue et se trans-

forme en un amour pur, universel et illimité, conditionné seulement par la reconnaissance du caractère absolu du principe suprême — c'est un *amour ascendant*. En conformité avec son objet, qui comprend tout en soi, cet amour embrasse en Dieu tout le reste de ce qui existe et, en premier lieu, ceux qui peuvent comme nous y participer, i. e. les êtres humains; notre pitié, d'abord physique, puis morale et politique, à l'égard des hommes devient un amour spirituel de ceux-ci, ou un *amour égalisant*. Cependant, l'amour de Dieu s'étendant à tout ne s'arrête pas ici; devenant un *amour descendant*, il agit aussi sur la nature matérielle, l'introduisant, elle aussi, dans la plénitude du Bien absolu, et faisant d'elle un trône vivant de la gloire divine.

Lorsque cette justification universelle du Bien, son extension à tous les rapports de la vie, deviendra évidente comme un fait historique, alors il ne restera à chaque individu qu'une seule question pratique de la volonté : accepter pour soi cette signification morale parfaite de la vie, ou la rejeter. Mais, aussi longtemps que ce terme, malgré sa proximité, n'est pas atteint, tant que la justice du Bien n'est pas devenue évidente en tout et pour tous, un doute théorique demeure possible, doute qui ne peut être résolu dans les limites de la philosophie morale ou pratique, quoiqu'il ne soit aucunement de nature à ébranler le caractère obligatoire des règles du Bien pour les hommes de bonne volonté.

Si le sens moral de la vie consiste finalement en une lutte totale avec le mal et en le triomphe du Bien sur le mal, surgit l'éternelle question de l'origine du mal lui-même. Si le mal provient du Bien, la lutte contre lui n'est-elle pas basée sur un malentendu ? Si le mal, par contre, a son origine en dehors du Bien, comment alors le Bien est-il absolu, ayant en dehors de lui la condition de sa réalisation et, si le Bien n'est pas absolu, en quoi consiste sa supériorité essentielle et la garantie définitive de son triomphe sur le mal ?

La foi rationnelle en le Bien absolu s'appuie sur l'expérience interne et sur ce qui en dérive avec une nécessité logique. Mais, l'expérience religieuse interne est chose personnelle et, du point de vue extérieur, conditionnelle. C'est pourquoi, lorsque la foi rationnelle basée sur cette expérience religieuse interne se transforme en affirmations théoriques universelles, une justification théorique en est exigée.

La question de l'origine du mal est purement intellectuelle et ne peut être résolue que par la vraie métaphysique, laquelle, à son tour, présuppose la solution de la question de la nature, de la certitude et des moyens de connaissance de la vérité.

L'indépendance de la philosophie morale dans son propre domaine n'empêche pas qu'elle ne soit intimement liée avec les

disciplines de la philosophie théorique : la théorie de la connaissance et la métaphysique.

Pour ceux qui croient au Bien absolu, il convient, moins qu'à tous autres, de craindre l'examen philosophique de la vérité, comme si le sens moral du monde pouvait perdre quelque chose du fait de son explication définitive, comme si unis à Dieu par l'amour et en harmonie avec sa volonté, nous pouvions demeurer exclus de la participation à l'intelligence divine! Ayant justifié le Bien, comme tel, dans le domaine de la philosophie morale, nous devons le justifier, dans le domaine de la philosophie théorique, comme *Vérité*.

FIN

OEUVRES PRINCIPALES DE SOLOVIEV

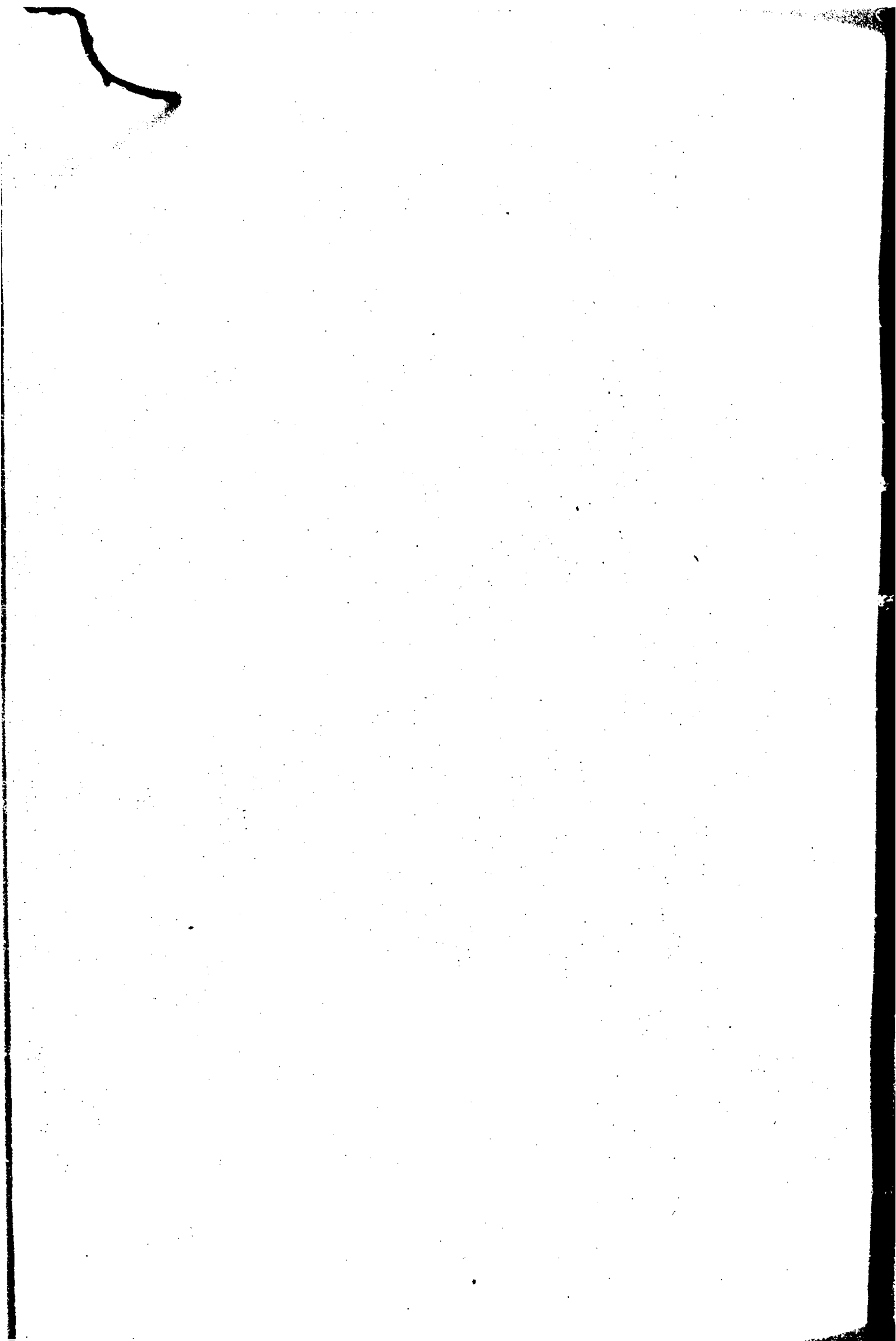
1874. *La crise de la philosophie occidentale* (contre les positivistes.
Thèse de maîtrise.
1877. *Les principes philosophiques d'une science intégrale.*
1880. *Critique des principes abstraits* (thèse de doctorat).
Importante collaboration pour les questions de philosophie et de psychologie au Dictionnaire Brokhauser et Efron.
- 1885-1887. *Histoire et avenir de la théocratie* (sous titre : « Étude sur l'orientation de l'histoire du monde vers la vraie vie. » Cela parut, non en Russie, mais à Zagreb.)
- 1883-1888. *Question nationale en Russie.*
1889. *La beauté dans la nature.*
1890. *Le sens général de l'art.*
1890. *Chine et Europe.*
- 1892-1894. *Le sens de l'amour.*
1896. *Mahomet.*
- 1897-1898. *La justification du bien.*
1897. *Droit et moralité.*
1899. *Trois conversations sur la guerre, la morale et la religion.*
- 1882-1884. *Les fondements spirituels de la vie.* (La traduction française de cet ouvrage est parue en 1932 à Paris, Beauchesne, et à la Cité chrétienne, Bruxelles.)

En français :

1888. *L'idée russe* (Paris, Perrin).
1889. *La Russie et l'Église universelle* (Paris, Savine, réédité Stock).

Sur Soloviev, à lire :

- Un Newman russe : Vladimir Soloviev*, par M. d'Herbigny (Paris, Beauchesne, 1911).
- Introduction, par Tavernier, à la traduction française des *Trois conversations* (Paris, Plon, 1916).
- Introduction à un choix de textes, par Séverac (Paris, Michaud).
- Vladimir Soloviev et son œuvre messianique*, par D. Stremoukhoff (Paris, « Belles Lettres », 1935).



TABLE

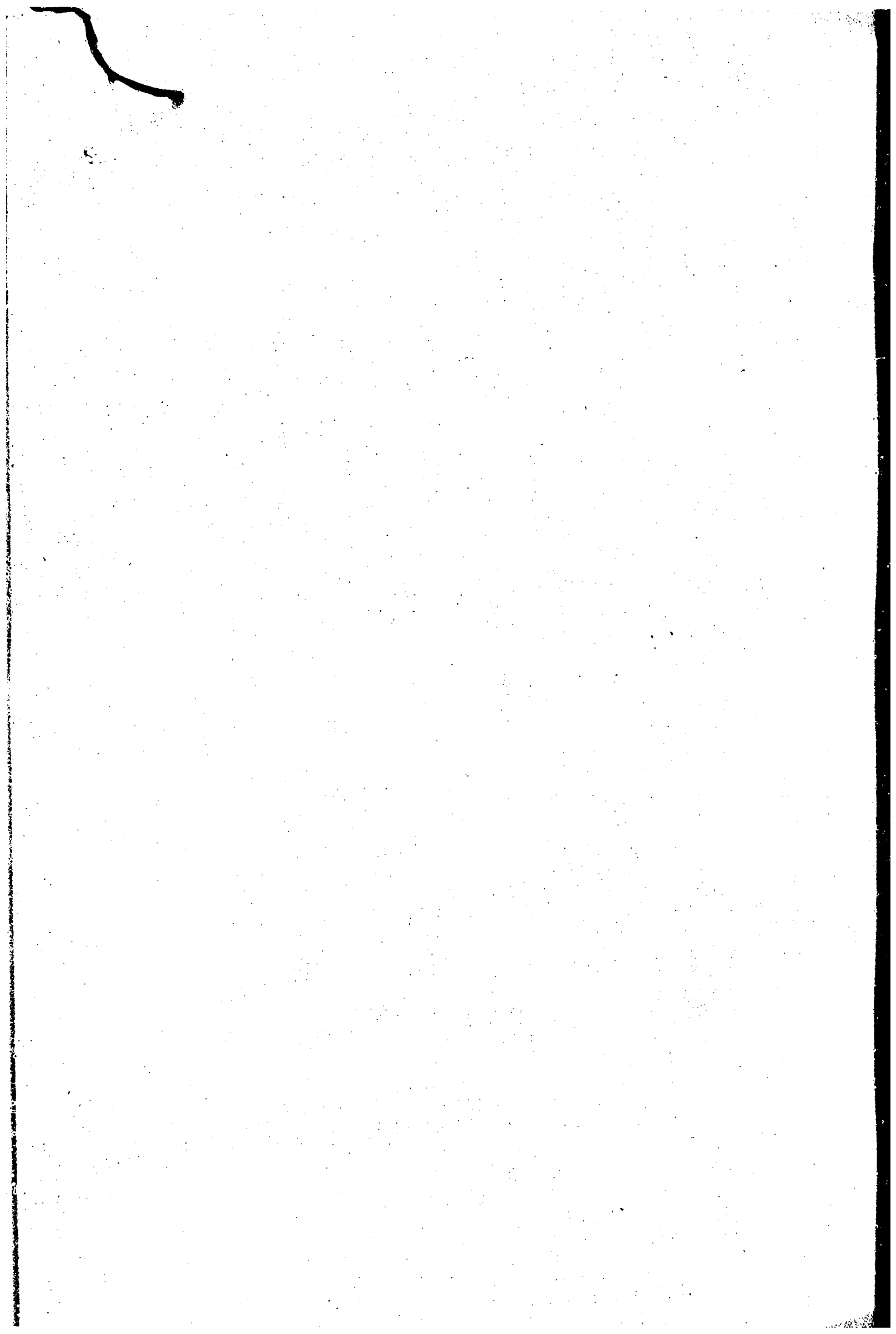


TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE DE SOLOVIEV A LA DEUXIÈME ÉDITION.....	V
PRÉFACE DE SOLOVIEV A LA PREMIÈRE ÉDITION.....	IX

Conception préliminaire du sens moral de la vie

<p>I. — Double négation du sens de la vie. — Pessimisme théorique. — Inconsistance théorique de ceux qui raisonnent sur les avantages de la non-existence, mais préfèrent, en fait, l'existence. — Leur attachement à la vie témoigne du sens réel de celle-ci, bien qu'ils ne le comprennent pas. — Pessimisme pratique, trouvant son expression finale dans le suicide. — Les suicidés, aussi, prouvent involontairement le sens de la vie, parce que leur désespoir est dû au fait que la vie ne satisfait pas leurs exigences arbitraires et contradictoires; celles-ci ne pourraient être satisfaites que si la vie était dépourvue de sens; cette non-satisfaction prouve que la vie a un sens que ces personnes ne veulent pas connaître, parce qu'elles sont déraisonnables (exemples : Roméo, Cléopâtre).....</p> <p>II. — Point de vue reconnaissant un sens dans la vie, mais exclusivement esthétique, s'exprimant en ce qui est fort, majestueux, beau, sans relation avec le bien moral. — Réfutation incontestable de ce point de vue par le fait de la mort qui transforme toute force naturelle et toute grandeur en néant et toute beauté naturelle en difformité extrême (explication : texte de la Bible à propos d'Alexandre de Macédoine). — Attaques piteuses de Nietzsche contre le christianisme. — La force réelle, la grandeur et la beauté sont inséparables du Bien absolu</p> <p>III. — Opinion reconnaissant que le sens de la vie réside dans le Bien, mais affirmant que ce Bien, étant donné d'en-haut et réalisé en des formes immuables de la vie (famille, patrie, Église), n'exige de l'homme qu'une acceptation sans aucune discussion. — Insuffisance de cette opinion qui oublie que les formes historiques du bien n'ont pas d'unité extérieure et de finalité. — L'homme, dès lors, ne doit pas une soumission</p>	<p>X</p> <p>XIII</p>
---	----------------------

implicite à ces formes, mais doit connaître leur nature et coopérer à leur croissance continue.....	XV
IV. — Erreur opposée (amorphisme moral), affirmant que le bien n'existe que dans les états subjectifs de l'âme individuelle et dans les bonnes relations des hommes qui en résultent; qu'au contraire, toutes les formes collectives d'organisation de la société ne conduisent qu'au mal, puisqu'elles sont artificielles et usent de la contrainte. — Mais l'organisation sociale créée par la vie historique de l'humanité est le prolongement nécessaire de l'organisation physique créée par la vie de l'univers. — Tout ce qui est réel est complexe; rien n'existe en dehors de telle ou telle forme de l'organisation collective. — Le principe de l'amorphisme moral logiquement appliqué exigerait la négation de toute réalité au profit du vide et de la non-existence	XVIII
V. — Les deux erreurs éthiques extrêmes : la doctrine de soumission absolue aux formes historiques de la vie sociale et la doctrine de leur rejet absolu (amorphisme moral) coïncident en ce qu'aucune des deux ne prend le bien en substance, toutes deux tenant pour absolument bon ou absolument mauvais des choses qui par nature sont conditionnelles (exemples explicatifs). — L'être humain en sa raison et sa conscience, comme forme intérieure absolue, dont le contenu absolu est le bien. — Propriétés générales internes du bien comme tel : sa pureté ou son autonomie, comme n'étant conditionnée par rien d'extérieur; sa plénitude ou son universalité, comme conditionnant tout; sa puissance ou efficacité, comme étant réalisée en tout. — La tâche de la philosophie morale et, spécialement, du système proposé dans ce livre.....	XIX
INTRODUCTION	I

La philosophie morale en tant que science

I. — Universalité formelle de l'idée du bien aux degrés inférieurs de la conscience morale, indépendamment du contenu matériel de cette idée (exemples et explications). — Le progrès de la conscience morale introduisant graduellement, dans l'idée formelle du bien, un contenu, qui lui correspond davantage et qui est plus intimement lié avec elle, devient naturellement la science éthique ou philosophie morale.....	2
II. — La philosophie morale ne dépend pas entièrement de la religion positive. — Témoignage de saint Paul concernant la loi morale « écrite dans les cœurs » des païens. — Puisqu'il existe beaucoup de religions et de confessions religieuses, leurs controverses présupposent un terrain moral commun (explications et exemples); donc les normes morales auxquelles	

se réfèrent les partis en conflit ne peuvent dépendre de leurs différences religieuses et confessionnelles.....

4

III. — *Indépendance de la morale vis-à-vis de la philosophie théorique (épistémologie et métaphysique). — En philosophie morale, nous étudions notre attitude interne à l'égard de nos propres actions (et de ce qui y est logiquement lié), i. e. quelque chose d'indiscutablement accessible à notre conscience, puisque produit par nous; la question controversée de la certitude théorique concernant les autres êtres, non liée à nous moralement, est ici dépourvue de relevance. — La critique de la connaissance ne peut aller plus loin que le doute concernant l'existence objective de ce qui est connu, mais ce doute théorique est insuffisant pour saper la certitude morale pratique du caractère obligatoire de certains états ou actes possédant une valeur interne. — En outre, la philosophie théorique surmonte un tel scepticisme de l'une ou l'autre façon. — Enfin, si même il était possible d'être parfaitement certain de l'existence du monde extérieur, la distinction interne du bien et du mal ne serait pas abolie de ce fait; parce que, s'il n'est pas permis de garder rancune contre un être vivant, ce l'est encore moins contre un fantôme vide; s'il est honteux de s'asservir aux entraînements d'une sensualité réelle, il l'est davantage de s'asservir à une sensualité imaginaire.....*

10

IV. — *La philosophie morale ne dépend pas de la solution positive de la question métaphysique du « libre arbitre », puisque la moralité est possible aussi dans l'hypothèse du déterminisme qui affirme le caractère nécessaire des actions humaines. — En philosophie, il faut distinguer une nécessité purement mécanique, qui de soi est incompatible avec aucun acte moral, d'une nécessité psychologique et éthique, ou suggérée par l'idée rationnelle. — Différence indiscutable entre mouvement mécanique et réaction psychique provoquée nécessairement par des motifs, c'est-à-dire par des idées-images accompagnées de sentiments et désirs. — Différence dans la qualité de motifs qui prévalent, nous permettant de distinguer une bonne nature spirituelle d'une mauvaise; une nature bonne, on le sait d'expérience, peut être fortifiée et développée; une mauvaise, corrigée et réformée; ainsi, sur le terrain de la nécessité psychologique, sont déjà données certaines conditions des problèmes et théories éthiques.....*

15

V. — *Chez l'homme, l'idée rationnelle universelle du bien, s'exprimant dans la conscience du devoir absolu de s'y conformer, peut devenir le motif prédominant d'action, l'emportant sur les impulsions psychologiques variées. L'homme peut faire le bien, sans considérations d'agréable ou de désagréable, pour le bien comme tel, d'une excellence absolue. — L'idée de la nécessité morale ou, ce qui est la même chose, de la liberté rationnelle. — Tout comme la nécessité psychologique (résultant d'excitations psychiques) est supérieure à*

la nécessité mécanique et est un affranchissement de celle-ci, ainsi la nécessité morale (résultant de la prédominance de l'idée du bien), tout en demeurant nécessaire, est supérieure à la nécessité psychologique des impulsions psychiques et est un affranchissement par rapport aux motifs inférieurs. — Pour que l'idée absolue du bien puisse être une raison suffisante de l'action humaine, le sujet doit avoir un degré suffisant de réceptivité morale et une connaissance suffisante du bien (explications et exemples bibliques). — Indication d'une possibilité métaphysique d'une préférence arbitraire du mal absolu au bien absolu. — La philosophie morale, étant une connaissance complète du bien, est présupposée dans la position correcte et la solution de la question métaphysique concernant la liberté de choix entre bien et mal, mais ne dépend pas en son contenu de la solution de cette question..... 18

PREMIÈRE PARTIE

LE BIEN DANS LA NATURE HUMAINE

CHAPITRE PREMIER

Les données primordiales de la moralité

- I. — Le sentiment de la pudeur à l'origine, de la pudeur sexuelle, racine naturelle de la moralité humaine. — Impudeur réelle de tous les animaux et soi-disant impudeur de certains peuples sauvages : cette dernière indique une différence dans les rapports extérieurs et non dans le sens lui-même. — Induction erronée de Darwin basée sur le phallisme. 28
- II. — Le sens profond de la pudeur : ce qui a honte se détache par l'acte psychique même de pudeur de l'objet dont il a honte. — En ayant honte du développement fondamental de sa nature animale, l'homme prouve qu'il n'est pas un simple phénomène naturel, mais qu'il a une valeur propre indépendante supra-animale (confirmation et explication prises dans la Bible). — Le sens de la pudeur inexplicable au point de vue de l'utilitarisme 31
- III. — La seconde donnée morale de la nature humaine : la pitié ou le sentiment sympathique, exprimant l'attitude de l'homme, non à l'égard de la nature inférieure (comme dans le cas de la pudeur), mais des êtres vivants ses semblables. — La pitié ne peut être qu'un résultat du progrès humain, puisqu'elle existe aussi chez les animaux. — La pitié est la racine psychologique individuelle des justes relations sociales..... 35

- IV. — *La troisième donnée morale de la nature humaine : le sentiment de révérence ou de piété, qui exprime l'attitude qui s'impose à l'homme envers le principe suprême et constitue la racine psychologique individuelle de la religion. — Remarque de Darwin sur les rudiments de sentiments religieux chez les animaux apprivoisés.* 36
- V. — *Les sentiments de pudeur, de pitié et de piété épuisent complètement tout le domaine des rapports moraux possibles de l'homme : envers ce qui lui est inférieur, égal et supérieur. — Ces rapports normaux sont déterminés comme la maîtrise sur la sensualité matérielle, la solidarité avec les autres êtres vivants et la soumission intérieure au principe sur-humain. — Toutes les autres déterminations de la vie morale (toutes les vertus) peuvent être ramenées à des modifications de ces trois faits fondamentaux, ou au résultat de l'action réciproque de ceux-ci et de la nature intellectuelle de l'homme (exemple)* 38
- VI. — *La conscience, comme une transformation de la pudeur, dans une forme définie et généralisée. — Soi-disant conscience des animaux* 40
- VII. — *La raison humaine déduit des faits fondamentaux de la moralité les principes universels et nécessaires et les règles de la vie morale.* 42

CHAPITRE II

Le rôle du principe ascétique dans la moralité

- I. — *L'affirmation morale de l'homme, comme être supra-matériel, déjà demi-consciente et instable dans le simple sentiment de la pudeur, est, par l'action de la raison, transformée en principe d'ascétisme. — L'ascétisme n'est pas dirigé contre la nature matérielle en général : celle-ci ne peut être reconnue comme un mal en soi, d'aucun point de vue (preuves déduites des principales doctrines pessimistes : Vedanta, Sankhya, bouddhisme, gnose égyptienne, manichéisme).* 44
- II. — *Réaction du principe spirituel à l'égard de la nature matérielle; elle s'exprime immédiatement dans le sentiment de la pudeur et se développe en ascétisme; elle est provoquée non par la nature matérielle elle-même, mais par la tendance usurpatrice de la vie inférieure, qui cherche à transformer l'être raisonnable en son instrument passif ou en un appendice inutile d'un développement physique aveugle. — En analysant le sentiment de la pudeur, la raison déduit logiquement cette norme nécessaire, universelle, moralement obligatoire; la vie physique de l'homme doit être subordonnée à sa vie spirituelle* 47

III. — L'idée morale de l'esprit et de la chair. — La chair, animalité excitée ou irrationalité, doit servir de matière ou de base potentielle à la vie spirituelle. — Signification réelle de la lutte entre l'esprit et la chair.....	48
IV. — Trois moments principaux de la lutte de l'esprit contre la chair : 1) distinction interne de l'esprit à l'égard de la chair ; 2) défense effective par l'esprit de son indépendance ; 3) prédominance nette de l'esprit sur la chair ou abolition de l'élément charnel mauvais. — Importance pratique du deuxième moment, qui conditionne les exigences déterminées et obligatoires de la moralité et, en premier lieu, celle de se contrôler soi-même	50
V. — Tâches ascétiques préliminaires : acquisition par la volonté rationnelle de la faculté de contrôler la respiration et le sommeil	52
VI. — Exigences ascétiques concernant les fonctions de nutrition et de reproduction. — Incompréhensions concernant la question des relations sexuelles. — Opinion chrétienne sur ce point	53
VII. — Différents aspects de la lutte de l'esprit et de la chair. — Les trois moments psychologiques dans la victoire du mauvais principe : pensée, imagination, possession. — Règles ascétiques correspondantes pour empêcher qu'un mauvais état psychique ne devienne passion et vice : « Briser contre le mur les enfants de Babylone » ; penser à autre chose ; accomplir un acte moral	57
VIII. — L'ascétisme ou l'abstinence, élevés en principe, élément indubitablement bon. — Lorsque cet élément bon est pris comme le bien total, nous avons un mauvais ascétisme, selon le modèle du diable, qui ne mange, ni ne boit, ni ne dort, et reste célibataire. — Puisqu'un ascète méchant ou sans pitié, imitateur du diable, ne peut mériter approbation morale, cela prouve que le principe même de l'ascétisme n'a une portée morale et n'exprime le bien qu'à la condition d'être uni au principe de l'altruisme, qui a ses racines dans la pitié.	59

CHAPITRE III

Pitié et altruisme

I. — Signification positive de la pitié. — Comme la pudeur détache l'être humain du reste de la nature et l'oppose aux autres animaux, ainsi la pitié le lie intérieurement avec l'ensemble des êtres vivants	63
II. — Ce n'est que la pitié ou compassion, non le fait d'être associés dans le plaisir ou la jouissance, qui peut servir de fondement intérieur au rapport moral envers les autres êtres,	

ceci indépendamment de toute théorie métaphysique. — Une participation positive au plaisir d'autrui contient l'approbation de ce plaisir, lequel, cependant, peut être mauvais : y participer est donc bien ou mal, selon l'objet. — Cela ne peut donc constituer la base de relations morales. — Réponse à quelques objections	64
III. — La pitié, comme motif d'actes altruistes et base possible de principes altruistes.....	67
IV. — Opinion de Schopenhauer concernant le caractère irrationnel ou mystérieux de la compassion où, parait-il, se produirait une identification immédiate et parfaite d'un individu avec un autre, qui lui est étranger. — Réfutation de cette opinion. — Dans la manifestation fondamentale de la compassion (l'instinct maternel des animaux) une liaison réelle intime entre l'être qui a pitié et celui dont il a pitié est évidente. — En général, la liaison naturelle, donnée par la raison et l'expérience, unissant tous les êtres vivants comme parties d'un seul tout, explique suffisamment son expression psychologique dans la pitié laquelle correspond ainsi complètement au sens manifeste de l'univers, est compatible avec la raison, est rationnel. — La fausseté de la conception de la pitié comme identification immédiate et complète de deux êtres. — Explications	68
V. — Piété universelle infinie, décrite par S. Isaac le Syrien..	72
VI. — La pitié, comme telle, n'est pas le seul fondement de toute la moralité, comme l'affirme faussement Schopenhauer. — La bonté envers les êtres vivants est compatible avec l'immoralité sous d'autres rapports. — De même qu'il y a parfois des ascètes durs et cruels, ainsi des gens qui ont bon cœur peuvent être intempérants et dissolus et, sans intention mauvaise directe, nuire à eux-mêmes et à leur prochain par leur conduite scandaleuse	73
VII. — La vraie essence de la pitié n'est pas une simple identification de soi et d'un autre, mais la reconnaissance de la valeur propre de cet autre, de son droit à l'existence et au maximum de bonheur. — Cette idée de la pitié, prise dans son universalité et indépendamment des états psychiques subjectifs qui y sont liés (i. e. comprise logiquement et non psychologiquement), est la vérité et la justice : il est vrai que les autres me sont semblables et homogènes, et il est juste que mon attitude à leur égard soit la même que la leur au mien. — L'altruisme est conforme à la vérité ou à ce qui est, tandis que l'égoïsme présuppose la non-vérité ou ce qui n'est pas, parce que, en réalité, le moi individuel ne possède pas l'importance exclusive et totale qu'il s'attribue dans l'égoïsme. — L'expansion de l'égoïsme personnel en égoïsme familial, national, politique, confessionnel, tout en marquant le progrès historique de la moralité, n'empêche pas la fausseté du	

Principe de l'égoïsme, lequel contredit la vérité absolue du principe altruiste	75
VIII. — Deux règles, celle de la justice (n'offenser personne) et celle de la clémence (venir en aide à tous), dérivent du principe de l'altruisme. Erreur consistant à opposer la justice et la clémence, lesquelles, en vérité, ne présentent que des aspects différents d'un seul et même motif moral. — Le principe moral en forme de justice ne réclame pas l'égalité matérielle ou qualitative de tous les sujets individuels et collectifs; mais, seulement, qu'en présence de toutes les différences nécessaires et désirables soit conservé quelque chose d'absolu et de commun, à savoir la valeur de chacun comme un but en soi et non seulement comme un moyen pour le but des autres	77

CHAPITRE IV

Le principe religieux dans la moralité

I. — Caractère particulier des définitions morales dans le domaine religieux. — Leur racine est la relation normale des enfants envers leurs parents, basée sur une inégalité, qui ne se réduit pas à la justice et qui ne se déduit pas de la pitié : l'enfant reconnaît immédiatement la supériorité de ses parents et sa dépendance à leur égard, éprouve de la révérence envers eux et la nécessité de leur obéir (explication)	81
II. — Le germe originel de la religion n'est ni le fétichisme (preuve) ni la mythologie naturaliste (preuve), mais la « pietas erga parentes » (piété envers les parents), d'abord, envers la mère et, ensuite, envers le père	84
III. — Le rapport religieux des enfants envers leurs parents, comme envers leur providence immédiate, devient plus complexe et se spiritualise en passant à la vénération des parents défunts, élevés au-dessus de tout l'entourage et en possession d'un pouvoir mystérieux; le père, durant sa vie, n'est que candidat à la divinité, médiateur et prêtre du dieu véritable, du grand-père défunt ou ancêtre. — Caractère et signification du culte des ancêtres (exemples tirés des croyances des peuples anciens)	86
IV. — Quelles que puissent être les différences des conceptions religieuses et des modes du culte, depuis le culte primitif des ancêtres de la tribu jusqu'au culte chrétien rendu en esprit et vérité au Père Céleste unique et universel, l'essence morale de la religion demeure la même : un cannibale sauvage et un saint parfait, dans la mesure où tous deux sont religieux, se retrouvent dans leur relation filiale envers l'Être Suprême et en leur résolution de faire, non leur volonté propre, mais la volonté du Père, — Semblable religion naturelle est une par-	

tie imprescriptible de la loi naturelle écrite dans nos cœurs, sans laquelle est impossible l'accomplissement raisonnable d'autres exigences morales 89

V. — *Le soi-disant athéisme ou impiété (exemple). — Cas d'impiepiété véritable, i. e. de non-reconnaissance de quelque chose de supérieur à soi; ils ne prouvent pas plus contre le principe moral de la piété et son caractère obligatoire que ne milite contre les devoirs d'abstinence et de bienveillance l'existence en fait de personnes sans pudeur ou sans pitié. — Indépendamment de la présence ou de l'absence en nous de croyances positives quelconques, nous devons, en tant qu'être raisonnable, reconnaître un sens à la vie du monde et à notre propre vie en vertu duquel tout se trouve en dépendance d'un principe rationnel supérieur, vis-à-vis duquel nous devons adopter une attitude filiale, en soumettant toutes nos actions à la « volonté du Père », laquelle parle en nous par notre raison et notre conscience* 91

VI. — *Dans le domaine de la piété, comme de toute moralité, les exigences supérieures n'abolissent pas les inférieures, mais les présupposent et les incluent (exemples). — Notre dépendance réelle vis-à-vis du seul Père de l'univers n'est pas immédiate, dans la mesure où notre existence est déterminée immédiatement par l'hérédité, i. e. par nos ancêtres et par le milieu ambiant créé par eux. — Puisque la Volonté suprême a déterminé notre existence par nos ancêtres, nous inclinant devant Son action, nous ne pouvons être indifférents vis-à-vis de Ses instruments (explication). — Le devoir moral de révérence envers les personnes providentielles* 91

CHAPITRE V

Les vertus

I. — *Trois aspects généraux de la moralité : la vertu (au sens strict — comme bonne qualité naturelle), la norme, ou règle des actions bonnes, et le bien moral, comme leur conséquence. — Liaison logique indissoluble de ces trois aspects, permettant de considérer tout le contenu de la moralité comme rentrant sous le premier de ces termes — comme vertu (au sens large).* 96

II. — *La vertu, comme attitude juste envers tout. — L'attitude juste n'est pas une attitude d'égalité (explication). Puisque l'homme n'est ni absolument supérieur, ni absolument inférieur à toute chose; ni unique en son genre, mais a conscience d'être un être intermédiaire ou moyen, et un des nombreux êtres moyens, il s'ensuit, avec une nécessité logique, que les normes morales ont un triple caractère, ou qu'il y a trois vertus fondamentales, au sens strict de ce terme. — Celles-ci sont toujours les mêmes chez tous, puisqu'elles expriment la qua-*

lité morale essentielle déterminée correctement et créant les déterminations correctes. — Toutes les autres soi-disant vertus ne sont que des qualités de la volonté et des modes d'action, n'ayant pas en elles-mêmes leur détermination morale ni une correspondance constante avec la loi du devoir, pouvant, donc, être tantôt vertus, tantôt des états indifférents, tantôt même des vices (explications et exemples).....

98

III. — L'appréciation morale dépend de notre attitude correcte à l'égard de l'objet, non de la qualité psychologique des états de volonté ou de sensibilité. — L'analyse, faite de ce point de vue, des vertus dites « cardinales » ou philosophiques, spécialement, de la justice. — Celle-ci est comprise comme « rectitudo », comme « aequitas », comme « justitia » et comme « legalitas ». — Au premier sens, de ce qui est juste en général, la justice sort des limites de l'éthique, au second de l'impartialité, et au troisième, « n'offenser personne », la justice correspond au principe général de l'altruisme (eu égard à l'indivisibilité des règles : « n'offenser personne » et « aider tout le monde »); au quatrième, soumission absolue aux lois existantes, la justice n'est pas une vertu par elle-même, mais peut le devenir ou pas, selon les circonstances (exemples classiques : Socrate, Antigone)

99

IV. — Les vertus dites « théologiques » ont une valeur morale, non par elles-mêmes absolument, mais en relation avec d'autres données. — La foi n'est une vertu qu'à trois conditions : 1) réalité de son objet, 2) dignité de celui-ci, et 3) relation digne de la foi à l'égard de son objet réel et digne (explications). — Une telle foi coïncide avec la véritable piété. — Il en est de même de l'espérance. — Le commandement positif de l'amour est conditionné par un commandement négatif : « N'aimez pas le monde, ni rien de ce qui est dans le monde » (exigence d'abstinence, ou principe d'ascétisme). — L'amour de Dieu coïncide avec la vraie piété et l'amour du prochain avec la pitié. — Ainsi, l'amour n'est pas une vertu, mais l'expression décisive de toutes les exigences fondamentales de la moralité dans les trois aspects nécessaires de relations envers ce qui est supérieur, inférieur ou égal.....

104

V. — Magnanimité et désintéressement, comme modifications de la vertu ascétique. — Générosité, comme manifestation de l'altruisme. — Signification morale différente de la patience et de la tolérance, selon les objets et les situations.....

106

VI. — Véracité ou sincérité. — Comme la parole est l'instrument de la raison pour exprimer la vérité, l'abus (par mensonge ou tromperie) de cet instrument formel et universel, dans des buts égoïstes et matériels, est honteux pour le menteur, offensant et nuisible pour celui qu'on trompe, et contraire aux deux exigences morales fondamentales du respect de la dignité humaine en soi et de la justice chez les autres. — En conséquence de la conception de la vérité, la réalité d'un fait exté-

rieur particulier ne doit pas être arbitrairement séparée de la signification morale d'une situation donnée dans son ensemble. — Différence entre fausseté matérielle et tromperie morale. — Analyse détaillée de la question de savoir s'il est permis de sauver la vie d'un homme en trompant verbalement le meurtrier 108

VII. — La conception du juste ou de ce qui se doit réunit dans une synthèse supérieure les trois exigences fondamentales de la moralité, en ce sens qu'une seule et même vérité demande essentiellement une attitude différente envers notre nature inférieure (attitude ascétique), envers nos semblables (attitude altruiste) et envers le principe suprême (attitude religieuse). — Opposition entre la nécessité interne absolue ou caractère obligatoire de la justice et son caractère conditionnel, comme motif suffisant des actions humaines. — De là, la tendance à remplacer la conception du bien moral ou du devoir absolu par la conception du bonheur ou de ce qui est absolument désirable 115

CHAPITRE VI

Les faux principes fondamentaux de la philosophie morale

(Critique de l'eudémonisme abstrait en ses formes diverses.)

I. — Dans la mesure où le bien (moral) n'est pas voulu par quelqu'un et tenu par lui comme désirable, il n'est pas un bien pour lui; dans la mesure où il est tenu par lui comme désirable, mais ne détermine pas sa volonté, il n'est pas un bien effectif pour lui; dans la mesure où il détermine sa volonté, mais ne lui donne pas la force de réaliser dans le monde entier ce qui doit être, ce bien n'est pas suffisant. — Par suite de semblable divergence empirique, le bien (bonheur) est tenu pour distinct du bien (juste et bon) et compris comme plaisir (eudémonie). — L'avantage évident qu'a le principe eudémonique sur le principe purement moral est que le plaisir est, par définition, désirable pour tous. — La définition stricte du bonheur est le plaisir; l'eudémonisme devient hédonisme.... 118

II. — Indigence de l'hédonisme. — L'universalité impliquée dans la conception de plaisir n'est que formelle, logique, abstraite et n'exprime aucune unité déterminée et effective, ne fournit donc aucun principe général, aucune règle d'action. — L'homme peut trouver un véritable plaisir en des choses qui le conduisent, il le sait, à la ruine, c'est-à-dire au plus haut point indésirables. — Transition de l'hédonisme pur au pessimisme extrême (Hégésias de Cyrène, « l'avocat de la mort ») 120

- III. — *Analyse du plaisir. — Ce qu'on désire en réalité (ce qui est objet de désir), ce sont certaines réalités qu'on se représente, non les sensations agréables qu'elles évoquent (preuve). — Le caractère désirable de certains objets, ou leur signification comme bien, dépend non des états subjectifs de plaisir qui en résultent, mais de certains rapports réciproques objectifs, connus ou inconnus, de ces objets avec notre nature corporelle ou spirituelle. — Le plaisir, comme attribut du bien. — De ce point de vue, le suprême bonheur consiste en la possession de telles choses bonnes qui, en leur ensemble ou comme résultat définitif, procurent un maximum de plaisir et un minimum de souffrance. — L'importance pratique appartient ici non au plaisir comme tel, mais à la considération attentive des conséquences de telle ou telle ligne de conduite; l'hédonisme prudent.....* 121
- IV. — *Si la fin définitive est le bonheur de fait, tout revient à l'atteindre effectivement et à le posséder avec sécurité; mais ni l'un ni l'autre ne peut être assuré par aucun calcul de prudence (preuve). — L'insuffisance du plaisir idéal (intellectuel et esthétique), du point de vue hédonistique. — Les plaisirs n'étant pas des quantités permanentes pouvant être additionnées, mais seulement des états subjectifs passagers, lesquels, étant passés, cessent d'être des plaisirs, l'avantage de l'hédonisme prudent sur la jouissance insouciance de la vie n'est qu'apparent* 123
- V. — *Un hédonisme suffisant, dont le principe est l'affranchissement interne des désirs et des affections qui rendent l'homme malheureux. — Par son caractère purement négatif, un tel affranchissement peut être seulement une condition pour obtenir un bien supérieur, non ce bien même.....* 126
- VI. — *L'utilitarisme affirme comme principe pratique suprême le service du bien commun ou du bonheur général, coïncidant avec le bonheur individuel bien compris. — Il se trompe, non dans ses exigences pratiques, dans la mesure où elles correspondent avec les exigences de la moralité altruiste, mais dans sa tendance à fonder ces exigences sur l'égoïsme, contrairement aux données de l'expérience (sacrifice de soi par des entités individuelles en faveur du genre, parmi les animaux et les peuples sauvages); « lutte pour la vie des autres ».* 128
- VII. — *Erreur logique du lien que l'utilitarisme prétend établir entre l'intérêt personnel et l'intérêt général. — Faiblesse essentielle de l'utilitarisme et de tout hédonisme. — Le bonheur demeure une exigence indéfinie et irréalisable, sur laquelle l'emporte, à tous égards, l'exigence morale du bien, comme de quelque chose qui doit obligatoirement être réalisé. — Transition à la deuxième partie.....* 130

DEUXIÈME PARTIE

LE BIEN VIENT DE DIEU

CHAPITRE PREMIER

L'unité des principes moraux

I. — Conscience et pudeur.....	135
II. — Le sens de la pudeur, rattaché de manière primordiale et fondamentale au domaine de la vie sexuelle, déborde pourtant les limites de la vie matérielle et, comme expression d'une désapprobation formelle, accompagne toute violation de la loi morale en tout domaine.....	139
III. — Pour une entité animale, l'infinité de la vie n'est donnée qu'« in genitalibus »; cet individu sent et agit comme un moyen passif ou instrument du développement de la conservation du genre, en son mauvais infini; c'est là, au centre de la vie naturelle, que l'homme prend conscience de l'insuffisance de cet infini de la race ou du genre, en lequel l'animal trouve sa destinée suprême. — Le fait que l'homme a, avant tout et par-dessus tout, honte de l'essence même de la vie animale et de l'expression fondamentale de la nature physique, montre directement qu'il est un être sur-animal et surnaturel. — Dans la pudeur sexuelle, l'homme devient humain, dans le sens plein de ce terme.....	140
IV. — La vie éternelle du genre, basée sur la mort éternelle des entités individuelles, est honteuse et insatisfaisante pour l'homme, qui sent le besoin et le devoir de posséder la vie éternelle et pas seulement d'en être un moyen. — Le véritable génie	142
V. — La voie de la procréation animale ou de la perpétuation de la mort, ressentie au début comme honteuse, apparaît par la suite impitoyable et impie : impitoyable, car elle signifie l'éviction d'une génération par une autre; impie, parce que ce sont nos pères qui sont évincés.....	143
VI. — Procréation des enfants comme un bien et un mal. — Solution de l'antinomie : dans la mesure où le mal de leur procréation peut être supprimé par la procréation même, elle devient un bien (explication).....	144
VII. — Signification positive du « pathétique » de l'amour humain, indiquant « l'intégralité » cachée de l'individu et le moyen de la manifester. — Inutilité du « pathétique » de l'amour pour la procréation des espèces animales.....	145

VIII. — Connexion intime essentielle entre pudeur et pitié ; l'une et l'autre étant réactions de l'intégralité cachée de l'être humain contre : 1) sa division individuelle en sexes, et 2) un morcellement ultérieur de l'humanité en une multitude d'entités égoïstes en lutte (morcellement, suite de cette première division) ; la pudeur comme continence individuelle, et la pitié comme continence sociale.....	147
IX. — Connexion pareille concernant : 3) la piété, continence religieuse, s'opposant à la séparation de l'homme du centre absolu de la vie.....	148
X. — L'essence unique de la moralité est l'intégralité de l'homme, enracinée dans sa nature, comme norme permanente et réalisée dans la vie (personnelle et historique), comme exécution de ce qui se doit, en luttant contre les forces centrifuges et morcellantes. — L'élément de protection de la norme dans la pudeur. — Modifications de la pudeur primitive (sexuelle) : la conscience comme pudeur essentielle inter-humaine ; et la crainte de Dieu, comme pudeur religieuse	150
XI. — Dans la mesure où l'intégralité de l'être humain (atteinte par trois directions) devient un fait, le bien moral coïncide avec le bonheur. — Puisque le véritable bonheur est conditionné par le bien moral, l'éthique du devoir pur ne peut être en contradiction avec l'eudémonisme en général, qui y entre nécessairement. — Le bien humain ne donne pas satisfaction complète et bonheur, pour cette raison seulement que lui-même n'est jamais complet (explications).....	153
XII. — Pour être vraiment autonome, le bien doit être parfait, et un tel bien doit inclure le mot même. — Si l'on conçoit faussement le bien et le bonheur, des cas empiriques de vertu coïncidant ou ne coïncidant pas avec le bonheur sont sans relevance morale (exemples).....	155
XIII. — Observations critiques sur l'insuffisance de l'éthique de Kant	156
XIV. — Absence de fondement des postulats religieux de Kant. — La réalité du bien surhumain, prouvée par la croissance morale de l'humanité.....	159

CHAPITRE II

Le principe absolu de la moralité

I. — Moralité et réalité. — Dans la pudeur, l'homme se sépare effectivement de la nature matérielle ; dans la pitié, il montre sa connexion essentielle et son homogénéité avec les autres êtres vivants	164
--	-----

- II. — Dans le sentiment religieux, la Divinité est perçue comme la réalisation du bien parfait, réalisation absolue et entière. — La base générale de la religion, c'est le sentiment vivant de la présence réelle de la Divinité une et universelle..... 166
- III. — La réalité de la Divinité n'est pas une déduction de l'expérience religieuse, mais son contenu immédiat, ce qui est ressenti. — Analyse de ce contenu, de cette relation donnée de l'homme à Dieu, du point de vue de : 1) la différence entre eux (« la poussière de la terre » en nous); 2) leur connexion idéale (« l'image de Dieu » en nous); et 3) leur connexion réelle (« la ressemblance de Dieu » en nous). — L'attitude religieuse totale, se composant logiquement de trois catégories morales : 1) imperfection en nous; 2) perfection en Dieu; 3) perfectionnement, comme tâche de notre vie..... 168
- IV. — Confirmation psychologique : la « joie en l'Esprit-Saint » comme expression suprême de la religion. — Côté formel moral du rapport religieux. — Le devoir d'« être parfait », son extension idéale et son importance pratique : « devenez parfait » 170
- V. — Trois espèces de perfection : 1) ce qui est absolument existant en Dieu (actus purus); 2) ce qui est potentiellement dans l'âme; 3) ce qui arrive réellement dans le développement universel historique. — Preuve de la nécessité rationnelle de ce développement : un mollusque ou une éponge ne peuvent exprimer la pensée et la volonté humaines; un développement biologique est nécessaire pour créer un organisme plus parfait; pareillement la réalisation de la pensée et de la volonté suprêmes (Royaume de Dieu) ne peut s'effectuer parmi les bêtes et exige un perfectionnement historique de formes de vie plus parfaites..... 172
- VI. — Nécessité d'un progrès universel; elle dérive du principe absolu du bien. — Le monde comme système des conditions matérielles préliminaires à la réalisation du royaume des fins. — La liberté morale de l'homme comme condition définitive de cette réalisation..... 174
- VII. — Exigences de la moralité religieuse : « aie Dieu en toi » et « considère toutes choses à la manière de Dieu ». — Rapport de Dieu avec le mal. — Formule complète de l'impératif catégorique comme expression du principe absolu de la moralité 176
- VIII. — Les degrés supérieurs de la moralité n'abolissent pas les inférieurs, mais les présupposent et sont basés sur eux, dans leur réalisation historique. — Aspect pédagogique de la question 178
- IX. — Approfondissement, élévation et élargissement de l'altruisme naturel, en vertu du principe absolu de la moralité. — La force déterminante de ce principe par rapport aux orga-

- nécessités collectives historiques destinées à servir le bien. — Notre devoir suprême n'est pas de servir celles-ci sans examen (elles peuvent dévier de leur destination), mais de les aider à servir le bien, ou, si elles s'en écartent, de leur indiquer leur véritable devoir.....* 179
- X. — Quand le lien de l'homme avec la Divinité est élevé au niveau de la conscience absolue, le sentiment préservatif de la continence (pudeur, conscience, crainte de Dieu) manifeste son sens définitif comme protégeant la dignité de l'homme (non relative, mais absolue), sa perfection idéale qui doit être réalisée. — On voit maintenant que la réalité ascétique a un motif eschatologique positif : le rétablissement de notre nature corporelle, habitation prédestinée de l'Esprit-Saint..... 182

CHAPITRE III

La réalité de l'ordre moral

- I. — Puisque la réalité du spirituel est indivisible de celle du matériel, le perfectionnement universel, sujet de la philosophie morale, étant le développement de la manifestation de Dieu en l'homme, doit nécessairement être le développement de la manifestation de Dieu dans la matière. — La série des degrés concrets d'êtres les plus nettement déterminés et caractéristiques, du point de vue moral, — les cinq « règnes » : règne minéral ou inorganique, règne végétal, règne animal, règne de l'homme naturel et règne de l'homme spirituel, ou Royaume de Dieu. — Définition descriptive de chacun. — Relations réciproques : des substances inorganiques nourrissent les végétaux, les animaux vivent aux dépens du règne végétal, les hommes aux dépens du règne animal et le Royaume de Dieu se compose d'hommes (explications). — Caractère général de l'élévation : tout comme l'organisme vivant est composé de substances chimiques qui ont cessé d'être de pures substances, comme l'humanité naturelle est composée d'animaux qui ont cessé d'être de purs animaux, ainsi le Royaume de Dieu est composé d'hommes qui ont cessé d'être purement humains et sont entrés dans un plan d'existence nouveau et supérieur, où leurs tâches purement humaines deviennent des moyens et instruments d'une autre fin définitive 184
- II. — La pierre existe; la plante existe et vit; l'animal, outre cela, est conscient de sa vie dans ses états concrets et ses relations; l'homme naturel existant, vivant, conscient de sa vie actuelle, arrive, en outre, à comprendre graduellement son importance générale, d'après les idées; les fils de Dieu sont appelés à effectuer ce sens en réalité ou à réaliser l'ordre parfait moral en toutes choses jusqu'au terme (explications). — Le développement du règne humain dans le monde ancien. —

<i>La limite réelle : un homme-dieu vivant (apothéose des Césars). — Comme dans le règne animal l'apparition du singe anthropoïde anticipe l'apparition de l'homme réel, ainsi dans l'humanité naturelle le César divinisé est l'anticipation du véritable Dieu-homme</i>	187
III. — Le Dieu-homme, comme première et essentielle manifestation du Royaume de Dieu. — Raisons de croire en l'apparition historique du Christ (comme Dieu-homme), du point de vue de l'évolution mondiale rationnellement comprise	190
IV. — Unité positive du développement mondial sous ses trois aspects : 1) les règnes inférieurs participent à l'ordre moral comme conditions nécessaires de sa réalisation; 2) chaque forme inférieure gravite vers une forme supérieure correspondante; 3) chaque forme supérieure inclut (physiquement et psychologiquement) l'inférieure. — L'œuvre du rassemblement universel. — La tâche de l'homme naturel et de l'humanité est de rassembler l'univers en idée, la tâche du Dieu-homme et de l'humanité divinisée est de rassembler l'univers en réalité	192
V. — Connexion positive entre l'homme spirituel et naturel, la grâce et la bonté naturelle. — Confirmation historique de la vérité essentielle du christianisme.....	194
VI. — Le Christ, comme l'individualité parfaite. — Raison pour laquelle Il est apparu au milieu de l'histoire et non à la fin.	196
VII. — L'ordre moral parfait présuppose la liberté morale de chaque personne, mais la liberté véritable n'est acquise par un esprit fini que par voie d'expérience : d'où la nécessité du développement historique après le Christ. — Sens définitif de ce développement. — La tâche actuelle de la moralité nous transporte inévitablement dans le domaine des conditions qui déterminent l'existence historique concrète de la société, ou de l'homme collectif.....	197

TROISIÈME PARTIE

LE BIEN A TRAVERS L'HISTOIRE
DE L'HUMANITÉ

CHAPITRE PREMIER

Personne et société

I. — La séparation entre l'individu et la société n'est qu'une illusion morbide (explication).....	204
II. — La personnalité humaine comme telle, en vertu de la rai-	

sorte et de la volonté qui lui sont inhérentes, est capable de réaliser des possibilités illimitées; en d'autres mots, elle est une forme spéciale ayant un contenu infini. — Chimère de la personnalité se suffisant à elle-même et chimère de la société impersonnelle. — La société est impliquée dans la notion même de la personnalité comme force de connaissance rationnelle et d'action morale, ce qui n'est possible que dans une existence sociale (preuves). — La société est le contenu objectivement réalisable de la personnalité rationnelle et morale, non sa limite extérieure, mais son complément essentiel. — Elle incarne l'intégralité indivisible de la vie universelle, réalisée déjà partiellement dans le passé (tradition commune), réalisée partiellement dans le présent (services sociaux) et anticipant la réalisation parfaite future (idéal commun). — A ces moments permanents de la vie individuelle et sociale correspondent, dans l'évolution historique, trois degrés principaux : le clan (passé), le degré national ou de l'État (présent), et le degré universel (avenir). — Une distinction claire entre ces degrés et aspects de la vie se manifeste dans l'histoire comme la transformation successive de l'un dans l'autre; jamais comme la présence exclusive et fixe de l'un d'eux.....	205
III. — La société, c'est la personnalité complétée et élargie, la personnalité, c'est la société concentrée et restreinte. — La tâche historique de la moralité consiste non à créer une solidarité entre la personne et la société, mais à rendre cette solidarité consciente, à la transformer d'involontaire en volontaire, de sorte que chaque personne comprenne, accepte, accomplisse la tâche commune comme la sienne propre.....	208
IV. — La moralité effective est une action réciproque de la personne et de son milieu. — L'homme apparaît dès le début comme un être individuel-social; toute l'histoire n'est qu'un approfondissement, une élévation et un élargissement de cette vie à deux aspects, individuelle et sociale. — De ces deux termes indivisibles et corrélatifs, la personnalité est l'élément mobile et dynamique, tandis que la société est l'élément inerte, conservateur et statique de l'histoire. — Il ne peut y avoir d'antagonisme de principe entre la personne et la société, mais seulement des conflits entre les différentes étapes de l'évolution personnelle-sociale.....	209
V. — Le clan (au sens large), comme incarnation rudimentaire de la moralité intégrale (religieuse, altruiste et ascétique), ou réalisation de la dignité personnelle humaine dans le cercle social le plus étroit et le plus fondamental (explications et preuves)	211
VI. — Le contenu moral de la vie du clan est éternel; la forme de la vie coutumière est rompue par le développement de l'histoire. — Tendance de cette rupture. — Transition du clan par la tribu à la nation ou à l'État. — Sens profond du mot « patrie ».....	213

- VII. — *Le clan devient famille, quand est créé un nouvel ensemble social plus large (la patrie). — Explications. — Influence de l'élément personnel dans la transition du clan à l'État....* 215
- VIII. — *Chaque groupe social n'a que des droits relatifs et conditionnels sur l'être humain. — Une organisation sociale, fût-elle même d'ordre supérieur (p. ex. l'État), n'a aucun droit sur le contenu moral éternel qui est présent même dans les formes relativement inférieures de la vie (p. ex. de la vie du clan). — Explication détaillée tirée d'Antigone de Sophocle.* 218

CHAPITRE II

**Les époques principales du développement historique
de la conscience individuelle et sociale**

- I. — *Progrès moral (sous son aspect religieux et altruiste) correspondant au progrès social (observations explicatives).....* 225
- II. — *Progrès de la culture, comme condition du progrès de la moralité ascétique, laquelle n'est pas œuvre des individus, pris comme tels, mais de l'homme en tant qu'être individuel social (explications et confirmations historiques). — Conditions de l'origine d'une conscience d'indépendance spirituelle.* 227
- III. — *Reconnaissance par la personnalité humaine de son infinité purement négative ou formelle, sans aucun contenu déterminé. — Religion du réveil : « Je suis supérieur à tout cela; tout cela est vide. » — Confession bouddhiste des « trois trésors » : « Je me confie en Bouddha, je me confie en la doctrine, je me confie en la communauté. » — i. e. tout est illusion, à l'exception de trois choses dignes de confiance : l'homme réveillé spirituellement, les mots du Réveil et la fraternité des réveillés. Bouddhisme, comme premier degré conservé d'universalisme humain, s'élevant au-dessus de l'organisation exclusivement nationale-politique de la religion et de la vie sociale patennes. — Essence morale de la doctrine bouddhiste : vénération du premier chef des réveillés; le commandement d'être sans volonté et de bienveillance envers tous* 232
- IV. — *Critique du Bouddhisme : ses contradictions internes....* 235
- V. — *Appréciation définitive de la doctrine bouddhiste, comme d'un nihilisme religieux et moral (au sens strict), supprimant en principe tout objet et tout motif de révérence, de pitié et de lutte spirituelle.....* 237
- VI. — *Transition logique du nihilisme hindou à l'idéalisme grec. — Non moins que les Hindous, les Grecs sentaient le vide de l'existence sensuelle : pessimisme de la poésie et de la philosophie grecques. — Mais, du vide sensuel, les Grecs pas-* 33

sent à la plénitude intelligible des Idées. — Caractère de la théorie idéaliste (exemples et explications historiques)..... 240

VII. — *Impossibilité d'une opposition logique des deux mondes. — Trois erreurs relatives et analogues (anomalies) du monde phénoménal : anomalie psychologique (soumission de la raison aux passions), sociale (soumission du sage à la foule), et physique (soumission de la forme organique vivante aux forces inorganiques de la matière, dans la mort). — L'idéalisme essaie de combattre les deux premières anomalies, mais est aveugle et muet devant la troisième. — L'intégralité de notre monde (non seulement psychique et politique, mais aussi bien physique) a besoin d'être sauvée; le sauveur n'est ni l'ascète hindou, ni le philosophe grec, mais le Messie hébreu, — non celui qui nie la vie au nom du non-être, ou au nom des Idées abstraites, mais celui qui guérit et ressuscite la vie pour l'éternité* 244

VIII. — *Appréciation comparative du Bouddhisme, du Platonisme et du Christianisme; universalisme négatif, universalisme unilatéral et universalisme positif, intégral, parfait. — Faiblesse du Platonisme, du point de vue moral. — Importance, à titre de préparation, du Bouddhisme et du Platonisme; leur stérilité, quand on les prend comme doctrines complètes en elles-mêmes. — Le Christianisme, comme événement absolu, comme promesse absolue et comme tâche absolue* 247

CHAPITRE III

Le subjectivisme abstrait en moralité

I. — *Point de vue erroné, qui nie en principe que la moralité a une tâche objective ou est l'œuvre de l'homme collectif. — Position de la question.....* 252

II. — *Insuffisance de la moralité, comme sentiment subjectif seulement. — Confirmation historique.....* 254

III. — *Insuffisance de la moralité qui n'adresse ses exigences qu'aux individus seulement. — Confirmation historique.....* 258

IV. — *Exigence d'une moralité organisée (explication de principe). — Le degré de subordination de la personne à la société doit correspondre au degré de soumission de la société même au bien moral. En dehors de ses liens avec celui-ci, le milieu social n'a aucun droit sur la personne.....* 261

CHAPITRE IV

La norme morale de la vie sociale

- I. — *Erreur du réalisme social, d'après lequel les institutions et intérêts sociaux auraient en eux-mêmes une importance suprême et décisive. — L'homme n'est pas seulement un animal social. — La conception d'un être social est plus pauvre en intention et plus large en extension que celle de l'homme. — Description de la vie sociale des fourmis.....* 264
- II. — *Importance absolue de la personne pour la vie sociale humaine. — Aucun être humain, dans aucune circonstance et pour quelque raison que ce soit, ne peut être considéré comme étant seulement un moyen ou un instrument, ni pour le bien d'une autre personne, ni pour celui d'un groupe de personnes, ni pour ce qu'on appelle le « bien commun » (explications). — Religion, famille et propriété, en relation avec la norme morale absolue.....* 268
- III. — *La plénitude des droits faussement comprise comme le privilège d'un seul (monarchies orientales), de quelques-uns (aristocraties classiques), ou du grand nombre (démocratie). — Trois anomalies principales de la société antique : négation de la dignité humaine des ennemis extérieurs, des esclaves, des criminels. — Progrès de la moralité sociale dans la conscience du monde ancien. — L'affirmation absolue de la dignité humaine dans le Christianisme.....* 272
- IV. — *La tâche actuelle : rendre toutes les institutions sociales conformes à la norme morale absolue et lutter contre le mal collectif* 275

CHAPITRE V

La question nationale du point de vue moral

- Le mal collectif : comme une triple relation immorale : entre nations diverses, entre la société et le criminel, entre classes sociales différentes* 279
- I. — *Nationalisme et point de vue cosmopolite. — Faiblesse morale du nationalisme.....* 280
- II. — *Absence de divisions strictement nationales dans le monde ancien. — Les monarchies orientales, tout comme les cités occidentales, ne coïncidaient pas avec des nations (références historiques)* 282
- III. — *Les Juifs n'ont jamais été seulement une nation. — Le christianisme n'est pas un cosmopolitisme négatif, mais il est un universalisme positif au-dessus des nations et les englobant toutes. — Il ne peut exiger ni l'absence de nationalité,*

ni l'absence de personnalité (explications et exemples historiques)	285
IV. — L'universalisme des nouvelles nations européennes. — Coup d'œil historique : Italie, Espagne, Angleterre, France, Allemagne, Pologne, Russie, Hollande, Suède.....	289
V. — Conclusion de ce coup d'œil historique : une nation, comme forme particulière d'existence, tire sa raison d'être et son inspiration seulement de sa connexion et de son harmonie avec l'existence universelle. — Faiblesse morale du cosmopolitisme. — Devoir positif inclus dans la question nationale : aimez (au sens éthique) toutes les autres nations comme la vôtre (explication).....	297

CHAPITRE VI

La question pénale du point de vue moral

Etat de la question.....	302
I. — Pour être moralement juste, l'opposition aux crimes doit venir en aide aux deux parties : défendre la victime et ramener à la raison le malfaiteur. — Les deux doctrines dominantes erronées nient l'un ou l'autre aspect de cette réalité.....	303
II. — Le châtiment, conçu comme vengeance. — Les racines de cette conception se trouvent dans la coutume de la vengeance sanglante de l'époque du clan. — Transformation de cette coutume en droit, et transfert de l'obligation de la vengeance du clan à l'État.....	305
III. — C'est à tort qu'on attribue l'origine de la justice pénale à sa justification morale. — Arguments absurdes en faveur de la conception sauvage du châtiment comme vengeance ou représailles	309
IV. — Tendance immorale à conserver les châtiments cruels. — L'absurdité des représailles étant universellement reconnue, on justifie les châtiments cruels par le principe d'intimidation. — Immoralité essentielle de ce principe. — Inconséquence de ses partisans.....	313
V. — État chaotique de la justice contemporaine. — La doctrine de la non-résistance au mal appliquée à la question pénale. — Analyse détaillée et réfutation de cette doctrine....	315
VI. — Le principe moral, n'admettant ni le châtiment à titre de représailles et d'intimidation, ni l'indifférence à l'égard du crime, exige une opposition réelle au crime, à titre de moyen juste de pitié active, limitant légalement et par contrainte certaines manifestations externes de volonté mauvaise, non seulement pour la sécurité de la société et de ses membres pacifiques, mais aussi dans l'intérêt du criminel lui-même.	

- La justice normale dans le domaine criminel doit réaliser ou, tout au moins, tendre à réaliser trois droits : celui de la victime à être protégée, celui de la société à jouir de la sécurité, celui du malfaiteur à être ramené à la raison et réformé. — La privation temporaire de la liberté comme condition préliminaire nécessaire à l'accomplissement de cette tâche. — Les conséquences du crime pour le criminel doivent se trouver en liaison naturelle avec son état effectif. — Nécessité de transformer en ce sens les institutions pénales; la « condamnation conditionnelle » comme première étape d'une telle réforme.. 323
- VII. — La possibilité de réformer le criminel ; droit et devoir de la société en ce sens. — La réforme nécessaire des institutions pénitentiaires 325

CHAPITRE VII

La question économique du point de vue moral

- I. — Rapports de la criminalité et de l'hostilité entre nations avec les conditions économiques. — La nature simple de la question économique. — Solutions théoriques erronées des économistes orthodoxes et des socialistes..... 328
- II. — Erreur et immoralité qu'il y a à séparer la sphère économique des relations, comme si elle était indépendante des conditions morales de l'activité humaine en général. — Tout comme le libre jeu des transformations chimiques n'a lieu que dans un organisme mort et en décomposition, tandis que dans l'organisme vivant elles se trouvent reliées et déterminées par des fins biologiques, ainsi le libre jeu des facteurs et des lois économiques n'est possible que dans une société morte et en décomposition, tandis que dans une société vivante et qui a un avenir les éléments économiques sont reliés et déterminés par des fins morales. — Il n'y a pas et il n'y a jamais eu dans la société humaine un état si bas, au point que la nécessité matérielle des moyens de subsistance n'ait pas été compliquée par des considérations morales (explications) 330
- III. — Dans sa vie économique aussi, la société doit être une réalisation organisée du bien. — Le caractère particulier et l'indépendance de la sphère économique ne provient pas de ce qu'elle a des lois propres fatales, mais du fait que, par essence, elle présente un champ particulier d'application de l'unique loi morale. — Début équivoque et terme mauvais du socialisme. — Le principe des Saint-Simoniens : la réhabilitation de la matière. — Sens véritable et important de ce principe : la matière a le droit d'être spiritualisée par l'homme. — Ce sens a bientôt fait place à un autre : la matière a le droit de dominer l'homme. — Dégénérescence graduelle du socialisme en matérialisme économique, dont l'es-

<i>sens</i> interne est identique à celle de la ploutocratie (explication)	334
IV. — La vraie solution de la question économique déduite d'un rapport moral entre l'homme et la nature matérielle (la terre), conditionné par une attitude morale envers les hommes et envers Dieu. — Le commandement du travail : cultiver avec effort la nature matérielle pour soi et pour les siens, pour toute l'humanité, pour la nature matérielle elle-même. — Insuffisance de l'« harmonie naturelle » des intérêts personnels. — Réfutation de la doctrine de Bastiat.....	338
V. — L'obligation de la société de reconnaître et d'assurer à chacun le droit à une existence humaine digne. — Immoralité du travail dans certaines conditions (exemples, confirmations et explications).....	342
VI. — Conditions principales rendant moraux les rapports humains dans la sphère du travail matériel : 1) La richesse matérielle ne doit pas être reconnue comme un but en soi de l'activité économique de l'homme; 2) la production ne doit pas s'effectuer aux dépens de la dignité humaine des producteurs, et aucun d'entre eux ne doit devenir un simple instrument de production; 3) obligations de l'homme vis-à-vis de la terre (de la nature matérielle en général) (explications). — La triple relation de l'homme à l'égard de la nature matérielle : 1) soumission à celle-ci; 2) lutte contre la nature et exploitation de celle-ci; 3) soins donnés à la nature pour soi et pour elle. — Sans aimer la nature pour elle-même, on ne peut organiser moralement la vie matérielle. — Connexion entre une attitude morale envers la nature externe et envers son propre corps.....	347
VII. — Insuffisance d'une étude des causes productrices et matérielles du travail. — Définition complète du travail, du point de vue moral : le travail est une action réciproque des hommes dans la sphère physique, devant, en conformité avec la loi morale, assurer à tous et à chacun les moyens nécessaires de vivre dignement et de se perfectionner à tous égards, et finalement destinée à transformer et à spiritualiser la nature matérielle	349
VIII. — Analyse de l'idée de la propriété. — Caractère relatif de ses bases.....	351
IX. — Le droit de chacun à gagner un salaire suffisant et à épargner. — Origine normale du capital. — Droit et devoir de la société de limiter les abus de la propriété privée. — Tendance du socialisme à un élargissement mal fondé de ses droit et devoir. — Sens moral de la propriété transmise ou héréditaire (de famille). — Importance spéciale de la succession familiale concernant la propriété foncière : il y a lieu, non de la	

limiter, mais de l'assurer à chaque famille. — Réponse aux objections	355
X. — Échange et fraude. — Le commerce, comme service social; il ne peut avoir le profit privé comme but unique ou même principal. — Droit et devoir de la société de limiter par contrainte les abus en ce domaine. — Transition à la question morale-légale	359

CHAPITRE VIII

Moralité et justice légale

I. — Le principe moral absolu, à titre de commandement ou d'exigence de la perfection, implique essentiellement la reconnaissance de l'élément relatif de la moralité, à savoir des conditions nécessaires pour atteindre cette perfection. — La prédominance comparative de cet élément relatif constitue la sphère des relations juridiques, tandis que la prédominance comparative du côté absolu constitue la sphère morale au sens strict	363
II. — La soi-disant contradiction entre droit et moralité (exemples et explications).....	365
III. — Degrés différents de conservation morale ou juridique. — Normes juridiques invariables, droit naturel. — Conservatisme juridique. — Progrès du droit ou tendance ferme de la législation dans le sens des normes juridiques conformes aux exigences morales, mais pas identiques à celles-ci.....	366
IV. — Étroite connexion entre moralité et droit, d'une importance vitale des deux côtés. — Confirmation verbale et étymologique de ce fait.....	368
V. — Différence entre moralité et droit : 1) caractère illimité de l'exigence purement morale et caractère limité de l'exigence juridique (sous ce rapport, le droit est la limite inférieure ou le degré minimum de la moralité); 2) le droit exige principalement une réalisation objective de ce minimum de bien, ou la suppression effective d'une certaine quantité de mal; 3) dans cette réalisation, le droit admet la contrainte.	369
VI. — Définition générale : le droit est une exigence par contrainte de la réalisation d'un minimum de bien, ou d'un ordre qui exclut certaines manifestations du mal. — Le fondement de ceci réside dans la moralité : l'intérêt moral exige la liberté personnelle, comme condition de la dignité humaine et de la perfection morale; mais, l'homme ne peut exister, ni, par conséquent, avoir la possibilité d'être libre et de se perfectionner, que dans la société; ainsi, l'intérêt moral	

exige que les manifestations extérieures de la liberté personnelle se conforment aux conditions d'existence de la société, c'est-à-dire non à la perfection idéale de certains, mais à la sécurité réelle de tous. — Cette sécurité n'est pas assurée par la loi morale elle-même, puisque celle-ci est inexistante pour les gens immoraux, et elle est assurée par la contrainte de la loi qui exerce sa force à l'égard de ceux-ci.....	371
VII. — Droit positif. — Définition, qui change avec l'histoire, comme d'un équilibre nécessaire et imposé entre deux intérêts moraux : liberté personnelle et bien commun. — Exigence morale pour chacun d'avoir la liberté d'être immoral; cette liberté est assurée par le droit positif (explications). — Limite nécessaire de l'action par contrainte de toute organisation collective	374
VIII. — Appréciation juridique du crime.....	377
IX. — De la définition même du droit, il résulte que l'intérêt du bien commun ne peut, dans chaque cas, que limiter la liberté personnelle, sans jamais pouvoir l'abolir. — D'où le caractère illicite de la peine capitale et de la détention perpétuelle	378
X. — Les trois caractères essentiels de la loi positive : publicité, caractère concret, applicabilité réelle. — Sanction de la loi. — Autorité publique. — Les trois espèces de pouvoir : législatif, judiciaire, exécutif. — Pouvoir suprême. — L'État, comme incarnation du droit. — Limites à l'organisation juridique de l'humanité. — Transition à la question de la guerre.....	379

CHAPITRE IX

Le sens de la guerre

I. — Trois questions comprises dans celle de la guerre : question morale générale, question historique et question morale personnelle. — Solution indiscutable de la première : la guerre est une anomalie, un mal.....	384
II. — La guerre comme un mal relatif (explications). — Transition à la question du sens historique de la guerre.....	386
III. — Les guerres entre clans amenèrent des traités et des droits, comme garanties de la paix. — Formation de l'État. — Organisation de la guerre dans l'État, étape importante vers la réalisation de la paix. — Les « monarchies universelles » ; leurs caractéristiques comparées. — « Pax Romana ». — Les guerres, dont est pleine l'histoire ancienne, élargissent le domaine de la paix. — Le progrès militaire dans le monde ancien fut, en même temps, un grand progrès moral et social, en diminuant dans une énorme proportion la proportion des vies sacrifiées à la guerre.....	388

- IV. — *Le christianisme a supprimé la guerre en principe; mais tant que ce principe ne possède pas entièrement la conscience humaine, les guerres restent inévitables et peuvent, dans certaines conditions, être un moindre mal, i. e. un bien relatif. — Moyen âge. — Dans l'histoire moderne, trois faits importants concernant la question de la guerre : 1) la plupart des nations sont devenues des ensembles politiques indépendants ou « corps parfaits »; 2) développement des relations internationales de toutes espèces; 3) extension réelle de l'unique culture européenne sur tout le globe. — Explications. — Guerre mondiale de l'avenir.* 393
- V. — *Sens historique général de toutes les guerres : lutte de l'Europe et de l'Asie, — d'abord locale et symbolique (guerre de Troie), mais s'étendant finalement à tout le globe. — La fin des guerres extérieures révélera cette grande vérité que la paix extérieure n'est pas encore le véritable bien, mais ne devient un bien que si elle est rattachée à la régénération intérieure (morale) de l'humanité.* 398
- VI. — *Attitude subjective morale vis-à-vis de la guerre. — Fausse identification de la guerre et du service militaire avec le meurtre. — La guerre, comme conflit d'organismes collectifs (États) et de leurs organes collectifs (armées), n'est pas affaire des individus qui y participent; de leur part, le fait de tuer est accidentel. — Le refus du service militaire exigé par l'État est un mal moral plus grand, donc non permis. — Devoir moral de l'individu de participer à la défense de sa patrie. — Il est basé sur le principe moral absolu (exemples explicatifs). — Dangers indiscutables du militarisme : ils ne sont pas un argument contre la nécessité des armements. — Exemple biblique.* 399
- VII. — *Notre devoir positif, non seulement de défendre ou protéger notre patrie, mais aussi de la mener à une perfection plus grande, laquelle est inséparable du progrès moral général de l'humanité. — Pour amener une paix bonne et durable, il faut agir contre la mauvaise racine de la guerre, à savoir l'hostilité et la haine entre les différentes parties de l'humanité. — Dans l'histoire, la guerre a été un moyen direct pour unir extérieurement l'humanité, un moyen indirect pour l'unir intérieurement; la raison interdit de rejeter ce moyen tant qu'il est nécessaire, et la conscience exige de tendre à ce qu'il cesse d'être nécessaire et à ce que l'organisation naturelle de l'humanité, divisée en éléments hostiles, devienne une unité morale ou spirituelle.* 403

CHAPITRE X

L'organisation morale de l'humanité dans son ensemble

I. — Différences entre la solidarité naturelle et cette solidarité

- morale qui est établie par le christianisme comme tâche historique d'un perfectionnement conscient et volontaire de tous dans le bien unique. — Le vrai sujet de cet effort est l'homme individuel ensemble et indivisiblement avec l'homme collectif. — Trois incarnations permanentes du sujet en voie de perfectionnement, ou trois groupes naturels complétant effectivement la vie personnelle : famille, patrie, humanité. — Correspondant à ceux-ci dans l'ordre historique les trois degrés du clan, degré national-politique et degré spirituel-universel; ce dernier ne peut être réalisé qu'à la condition de la spiritualisation des deux premiers. — Les éléments réels et les formes de la vie, données conditionnelles pour la solution de la tâche absolue. — Le lien naturel donné de trois générations (grands-parents, parents, enfants) doit être transformé en un lien absolu moral par la spiritualisation de la religion, de la famille, de l'union conjugale et de l'éducation.....* 409
- II. — *La vénération des ancêtres. — Son sens éternel, reconnu même dans les cultes sauvages. — Transformation chrétienne du culte ancien.....* 411
- III. — *Mariage. — Il unit aussi l'homme à Dieu par le présent, tout comme le culte des ancêtres par le passé. — Dans le vrai mariage, le lien sexuel naturel n'est pas aboli, mais transsubstantié. — A la tâche morale de pareille transsubstantiation servent les éléments naturels du rapport sexuel (comme données indispensables) : 1) la tendance sexuelle; 2) l'état amoureux; 3) la procréation des enfants. — Le mariage demeure la satisfaction de l'instinct sexuel, mais l'objet de celui-ci n'est plus la satisfaction de l'organisme animal, mais la restauration de l'image de Dieu en l'homme. — Le mariage comme forme d'ascétisme, lutte morale et martyre. — Procréation des enfants, inutile et impossible dans un mariage parfait, nécessaire et désirable dans un mariage qui tend à la perfection; ceci, conséquence nécessaire d'une perfection pas encore atteinte et moyen naturel de l'atteindre dans l'avenir.....* 415
- IV. — *Le but de l'éducation dans une famille spirituellement organisée est de rattacher la vie temporaire de la nouvelle génération au bien éternel, commun à toutes les générations, en rétablissant leur unité essentielle.....* 418
- V. — *La véritable éducation doit être en même temps traditionnelle et progressive. — Transmettant à la nouvelle génération tout l'héritage spirituel du passé, elle doit, en même temps, développer en elle le désir et la force d'user de cet héritage comme d'un pouvoir vivant, tendant à se rapprocher du but supérieur. — Conséquences fatales de la séparation de ces deux aspects. — Base morale de l'éducation : inspirer aux descendants un intérêt vivant pour l'avenir des ancêtres. — Explications. — Le progrès moral ne peut consister qu'à réaliser plus largement et mieux les obligations qui dérivent de la tradition. — Principe suprême en pédagogie : lien (indissoluble par la mort) entre les générations se soutenant l'une*

l'autre dans l'accomplissement progressif d'une œuvre unique : la préparation du Royaume de Dieu et de la résurrection universelle 420

VI. — *La famille normale est la restauration immédiate de l'intégralité morale de l'homme sous un aspect essentiel, survivance des générations (ordre de succession temporelle). — Cette intégralité doit être restaurée aussi dans un ordre plus large d'existence, d'abord dans les limites de la nation ou patrie. — Selon la nature de l'organisation morale, la nation n'absorbe ni la famille, ni la personne, mais les remplit d'un contenu vital sous une forme nationale déterminée conditionnée par le langage. — Cette forme doit être spéciale, pas exclusive : la pluralité normale des langues différentes n'implique pas leur opposition ou séparation. — Principe babylonien de la division de l'humanité par l'unité dans la confusion et principe de Sion du rassemblement par l'unanimité dans la distinction. — Le vrai langage universel, c'est la communion et la compréhension de beaucoup de langages distincts, qui, divisés, ne divisent pas* 423

VII. — *L'unité de l'humanité. — Toutes les raisons qui nous permettent de parler de l'unité d'un peuple ont encore plus de force appliquées à l'humanité. — Unité d'origine ; unité de langue, non supprimée par leur pluralité ; unité de l'histoire universelle, en dehors de laquelle il n'y a pas d'histoire nationale (preuves et explications). — Indivisibilité du bien moral. — Le mal d'un patriotisme exclusif. — L'humanité, comme sujet intégral de l'organisation morale. — Transition à la discussion des formes universelles de l'ordre moral* 425

VIII. — *L'Eglise universelle comme organisation de la piété (explications). — L'essence de l'Eglise est l'unité et la sainteté de la Divinité, dans la mesure où elle réside et agit positivement dans le monde par l'humanité (ou, ce qui revient au même, l'Eglise est la création rassemblée en Dieu). — L'unité et la sainteté de l'Eglise, dans l'ordre de la coexistence, considérées comme sa catholicité ou intégralité et, dans l'ordre de la succession, comme son apostolicité. — La catholicité abolit toutes divisions ou séparations, tout en préservant les distinctions et les particularités* 431

IX. — *La participation au contenu absolu de la vie au moyen de l'Eglise universelle délivre et égalise tous les hommes, les unissant dans une fraternité parfaite, laquelle présuppose une paternité parfaite* 433

X. — *Le principe religieux de la paternité, c'est le fait que la vie spirituelle ne provient pas de nous-mêmes. — D'où la mission ou apostolat (à l'opposition de l'action d'un imposeur). — Le Christ, « envoyé du Père » et accomplissant la volonté du Père qui l'a envoyé et non la sienne, est le prototype absolu de l'apostolat. — Son prolongement dans l'Eglise : « Comme mon Père m'a envoyé, ainsi, Moi, Je vous*

en... » — Comme le rapport filial est le prototype de la piété, il se fait que le Fils unique de Dieu, Fils par excellence, étant l'incarnation de la piété, est la voie, la vérité et la vie de Son Église, cette organisation de la piété dans le monde. — La voie de la piété est celle de la hiérarchie, celle qui vient d'en-haut (signification de l'ordination et de la consécration). — La vérité de l'Église, en son fondement, n'est ni scientifique, ni philosophique, ni même théologique, mais contient simplement les dogmes de la piété; sens général des sept Conciles œcuméniques. — La vie de la piété; le sens des sept sacrements	435
XI. — La question des relations de l'Église et de l'État, ou le problème de l'État chrétien. — Indication importante dans le Nouveau Testament (histoire du centurion Corneille).....	438
XII. — Nécessité morale de l'État. — Explications par rapport au Christianisme	440
XIII. — L'État, comme organisation collective de la pitié. — Vladimir Monomach et Dante (explication).....	444
XIV. — Analyse de l'objection générale contre la définition de l'État normal	446
XV. — Analyse des incompréhensions juridiques.....	448
XVI. — Outre la tâche générale conservatrice de chaque État (conserver les bases de la communauté, sans lesquelles l'humanité ne pourrait exister), l'État chrétien a encore une tâche progressive : améliorer les conditions de cette existence, en promouvant le libre développement de toutes les forces humaines destinées à produire l'avènement du Royaume de Dieu (explications)	452
XVII. — Rapport normal de l'Église et de l'État. — Du point de vue chrétien (divino-humain), tant l'activité indépendante de l'homme que son dévouement entier à la Divinité sont pareillement nécessaires; mais, les deux ne peuvent être combinés, que si sont clairement distincts les deux domaines de la vie (le religieux et le politique) et leurs deux motifs immédiats (piété et pitié), ceci en correspondance avec la différence des objets immédiats d'action, le but final demeurant unique. — Conséquences fatales de la séparation de l'Église et de l'État et de toute usurpation par l'une des fonctions de l'autre. — La règle chrétienne du progrès social consiste en ce que l'État contraigne le moins possible la vie morale intime de l'homme, le laissant à l'action spirituelle libre de l'Église et qu'en même temps il assure, avec le plus de sécurité et le plus largement possible, les conditions extérieures requises pour que l'homme puisse vivre dignement et se perfectionner.....	454
XVIII. — La tâche morale propre de la vie économique, c'est d'être une abstinence organisée collectivement, abstinence des passions charnelles mauvaises, de façon à pouvoir transformer la nature matérielle (individuelle et universelle) en une forme	

TABLE DES MATIÈRES

509

<i>libre de l'esprit humain. — Le fait de la séparation de la vie économique par rapport à cet objet, à l'heure présente, et son explication historique</i>	457
XIX. — Signification morale de la loi de conservation de l'énergie. — La valeur morale de l'abstinence organisée collectivement dépend des progrès des organisations collectives de la piété et de la pitié. — Unité des trois tâches.....	461
XX. — Les représentants personnels de l'organisation morale de l'humanité. — Les trois fonctions suprêmes : celles du Pontife, du Roi et du Prophète. — Leurs caractères distinctifs et leur interdépendance	463

CONCLUSION

Définition finale de la signification morale de la vie et transition à la philosophie théorique.....	469
---	-----



✓

Imprimerie E. AUSIN ET FILS

LIGUAT (Vienne)

4-39

